

Christliche Paideia

Die Perspektive Theodrets von Kyrrhos

Von FERDINAND R. PROSTMEIER

septuagenario salutem, Norbert Brox

Theodoret von Kyrrhos ist ein gutes Beispiel für die Situation gebildeter Christen im frühen fünften Jahrhundert, als Politik und Gesetzgebung dafür gesorgt hatten, dass das Christentum Staatsreligion war. Paideia war für diese Christen ein Synonym für hellenisches Lebensideal, für kulturelle Identität und für Kultur insgesamt. Angesichts der Allianz von Staat und Kirche und der Exklusivität des Christentums war für Christen, die mit der griechischen Bildungswelt vertraut waren, die seit Beginn der Mission virulente Frage, ob es eine Paideia mit christlichem Profil geben kann, von neuem brennend. Für die wissenschaftliche Theologie galt es aufzuweisen, dass unter den Bedingungen einer christlich gewordenen Welt der von frühchristlichen Apologeten noch in der Minderheitensituation erhobene Anspruch, im Christentum werde die Antike bewahrt, in Erfüllung geht¹. In diesem Diskurs am Ausgang des christlichen Altertums nimmt der Syrer Theodoret einen prominenten Platz ein.

Für eine Charakterisierung seiner Perspektive und Position innerhalb der Auseinandersetzung um eine christliche Paideia ist es erforderlich, sich zuerst über den zu Theodrets Zeit gültigen Begriff der Paideia zu verständigen und sich dann über seine Person sowie sein geistiges Milieu und soziales Umfeld zu orientieren.

¹ Norbert Brox hat dem Verhältnis zwischen Evangelium und griechischer Kulturtradition und insbesondere dem ‚Durchdenken‘ des christlichen Glaubens sowie seiner Artikulation im Rahmen der sprachlichen und denkerischen Möglichkeiten der griechischen Bildungstradition mehrere Studien gewidmet, u. a.: Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems, in: F. DÜNZL/A. FÜRST/F. R. PROSTMEIER (Hg.), Norbert Brox. Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie (Freiburg u. a. 2000) 305–336; „Gott“ – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1, in: *ibid.* 423–429; Evangelium und Kultur in der Spätantike, in: P. PAUS (Hg.), Kultur als christlicher Auftrag heute (Kevelaer u. a. 1981) 247–304; Wer ist Jesus? – Oder: die ersten Konzilien, in: *Orien* 54 (1990) 52–56; Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung, in: *Conc(D)* 29 (1993) 427–430; Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott, in: *SBAW.PH* 1996/1 (München 1996) 1–46; Der Glaube als Zeugnis (München 1966); Zur Legitimität der Wissbegier (*curiositas*), in: H. BUNGERT (Hg.), *Das antike Rom in Europa. Die Kaiserzeit und ihre Nachwirkungen* (Schriftreihe der Universität Regensburg 12) (Regensburg 1985) 33–52. – Dem Aufsatz liegt mein Vortrag bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Osnabrück 2004 zugrunde.

1. Der Begriff παιδεία bei Theodoret

Für Theodorets Frage nach einer Paideia mit christlichem Profil ist die weiter gefasste Bedeutung des Begriffs maßgeblich, der zufolge παιδεία in vollendetem Sinn den Zustand des Menschen bezeichnet, „der alle seine Möglichkeiten entfaltet hat, der wahrhaft Mensch geworden ist“². Da „die echte griechische Paideia ... nicht von dem Einzelnen ..., sondern von der Idee“³ ausgeht, ist, um auf dem Weg der Paideia den Menschen zu bilden, das literarische Vorbild zentral⁴. Die Vertrautheit mit dem literarischen und geistigen Erbe der griechischen Kultur ist ein wesentliches Merkmal der Paideia. Dazu gehören auch die Vertrautheit mit bestimmten Vorstellungen von Gott, Materie, Mensch und Seele und die Zustimmung zu diesen Ansichten. Werner Jaeger zufolge ist das Ziel dieser in der rhetorischen Ausbildung vermittelten philosophischen Belehrung, „das menschliche Leben ... zu lenken und ihm eine innere Sicherheit zu verleihen, die nicht mehr in der Außenwelt gewonnen werden kann“⁵. Alles im Lichte der Paideia Gelehrte, Erlernte und Gelebte ist darum nicht nur Siegel kultureller Identität, sondern mehr noch Ausdruck einer Geisteshaltung, einer Weltanschauung und letztlich eines „Wissens“ oder „Ahnens“ um letztgültiges Heil. Die Erziehung des Menschen im Sinn der Paideia hatte also eine religiöse Dimension⁶. Zum einen in Gestalt der Vermittlung einer umfassenden Deutung der Wirklichkeit und zum anderen in der Einübung eines gebildeten und somit tugendhaften Lebens, das als Prolepse des erstrebten „glücklichen Lebens der begünstigten Seelen in ihrem unsterblichen Wandel“⁷ erschien und das Bildungsstreben selbst als geistige und ethische Vervollkommnung zur einer Art Ersatzreligion⁸ erheben konnte. Die Paideia will den Menschen befähigen, die „wahre“ und d. h. eine von Vernunft und im Streben auf das Beste geleitete Entscheidung bei der Wahl seines Lebensloses zu treffen, die identisch ist mit der Lebensform

² H.-I. MARROU, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (Freiburg/München 1957) 146.

³ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde. (Berlin 4. Aufl. 1959) 1,14.

⁴ Vgl. JAEGER (Anm. 3) 1,18; H. J. W. DRIJVERS, *Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker*, in: J. TAUBES (Hg.), *Gnosis und Politik* (Paderborn u. a. 1984) 109–120, hier 119.

⁵ W. JAEGER, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (Berlin 1963) 31; vgl. DERS. (Anm. 3) 3,104; DERS., *Paideia Christi*, in: H.-Th. JOHANN (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= WdF 377) (Darmstadt 1976) 487–502; R. PREUL, *Art. Bildung IV. Religionsgeschichtlich, dogmatisch, ethisch*, in: RGG⁴ 1 (1998) 1582–1584, hier 1583.

⁶ Vgl. JAEGER, *Das frühe Christentum* (Anm. 5) 31.

⁷ MARROU (Anm. 2) 149.

⁸ Vgl. H.-G. VAN LINGERICH, ΠΙΣΤΙΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΙ ΜΟΡΦΩΣΙΣ. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur Einschmelzung antiker Philosopheme und christlicher Spekulation zur Zeit der Hochpatristik. Untersucht am Beispiel der Schriften *De professione christiana*, *De perfectione* und *De virginitate* des Kappadokiers Gregor von Nyssa (Ph. Diss. Münster 1994) 22.

und dem Lebensideal⁹. Bildung in diesem umfassenden Sinn hatte „kein anderes Ziel, als zur reichsten und vollkommensten Form der Persönlichkeit zu gelangen.“¹⁰ Dieses im Bildungsprogramm der Paideia¹¹ vermittelte sowie repräsentierte gemeinsame und zugleich an der historischen Wirklichkeit orientierte „Ideal des persönlichen Lebens“¹² bedeutete, dass alle, die an der Paideia teilhaben, durch einen gemeinsamen Schatz von Vorbildern, Regeln und Metaphern verbunden sind, und vor allem durch eine gemeinsame Sprache¹³. Dieses kulturelle Band der Paideia ermöglichte darum Kommunikation und Übereinstimmung und erleichterte somit die politische Gestaltung gemeinsamen Lebens. Daran sieht man, dass Paideia nicht bloß Intellektualität meint und ebenso wenig die Summe persönlicher Künste und erworbener Kenntnisse ist¹⁴. Wesentlich ist vielmehr die in die hellenische Erinnerungskultur eingebettete existentielle Einheit von Kenntnis der Inhalte und Formen einerseits mit der Praxis andererseits. Hierin spiegelt sich die elementare, klassische Verbundenheit von παιδεία, ἀρετή und der (philosophischen) Idee des ἀγαθόν wider¹⁵. Das Ziel der Paideia ist allerdings nicht die urbane elitäre Intellektualität, sondern eine Haltung, die sich durch Sensibilität, Klugheit, Weitsicht und Zutrauen auszeichnet und darum die Gestaltung des Lebens erleichtert. Eben deshalb verlangt Paideia nach der richtigen Erkenntnis, weil diese zum richtigen Handeln führt. Diese Orientierung hält vor allem die ererbte literarische Tradition bereit, und sie wird bestätigt in der Erfahrung von Konvention und Konsens¹⁶. In Gestalt der Paideia besaßen

⁹ Vgl. JAEGER, Paideia (Anm. 3) 3,99–104.

¹⁰ B. SCHWENK, Hellenistische Paideia und christliche Erziehung, in: C. COLPE u. a. (Hg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit (Berlin 1992) 142.

¹¹ Vgl. MARROU (Anm. 2) 467–476; A. STAMER, Die ἐγκύκλιος παιδεία in dem Urteil der griechischen Philosophenschulen, in: Beilage zum Jahresbericht d. Gymnasium Kaiserslautern (Kaiserslautern 1912); J. IRMSCHER, Inhalte und Institutionen der Bildung in der Spätantike, in: COLPE (Anm. 10) 159–172; A. DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. (=HAW 3,6) (München 1989) 352–373. 422–427; M. HOSE, Kleine griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Ende der Antike (München 1999) 184–187.

¹² MARROU (Anm. 2) 147; vgl. JAEGER (Anm. 3) 1,14.

¹³ Vgl. MARROU (Anm. 2) 332; JAEGER, Das frühe Christentum (Anm. 5) 63, sieht darum in der griechischen Überlieferung sogar „das letzte kulturelle Band“ der spätantiken mediterranen Welt.

¹⁴ Vgl. JAEGER (Anm. 3) 1,16; MARROU (Anm. 2) 331. R. v. HAEHLING, Die Begriffe τέχνη und μηχανή im Geschichtswerk Herodots, in: Inquirens subtilia diversa (FS Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag) (Aachen 2002) 227–236, hat gezeigt, dass der Historiker beide Begriffe nicht exklusiv in technischer Konnotation verwendet, sondern auch dazu, die kulturelle, zivilisatorische und damit geistige Leistung kenntlich zu machen, die aus dem betreffende (technischen) Objekt ersichtlich wird. Zwar fehlt bei Herodot der Begriff παιδεία, es scheint aber, dass bereits vor Platon der später mit dem Paideia-Begriff bezeichnete „Zustand des Menschen“ als Fundament zivilisatorischer Errungenschaften und des hohen kulturellen Niveaus angesehen wurde.

¹⁵ Vgl. JAEGER (Anm. 3) 1,23–62.

¹⁶ Vgl. J. CHRISTES, Bildung und Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung und ihrer Vermittler in der griechisch-römischen Antike (Darmstadt 1975).

somit die hellenistischen mediterranen Gesellschaften einen wichtigen Faktor und Träger für ihre Einheit, Stabilität und Kontinuität¹⁷. Man kann darum *Paideia* als zentralen Begriff des hellenischen Selbstverständnisses bezeichnen.

Verfechter der hellenischen Kulturtradition wie Kelsos, Porphyrios und Kaiser Julian, die den Christen Unbildung (*ἀπαιδευσία*) vorwerfen, wofür fehlende Eloquenz und der Mangel an Eleganz des christlichen Schrifttums als sichere Indizien galten¹⁸, wollten damit die kulturelle Fremdheit des Christentums aufdecken. Deshalb seien Christentum und Hellenentum, Evangelium und griechische Kultur unvereinbar. Fundament ihrer Kritik ist hierbei aber die Analyse, dass die im Zeichen der *Paideia* stehende kulturelle Identität mit einer spezifischen Wirklichkeitsauffassung einhergeht.

Theodoret's Frage nach einer christlichen *Paideia* berührt also sowohl die Grundlagen des Christentums als auch die der griechischen Kultur. Er steht hiermit in der Tradition der Auseinandersetzung um Anpassung und Widerspruch, die mit den Apologeten begonnen hat. Unter welchen konkreten Rahmenbedingungen entwirft aber Theodoret seine Sicht einer christlichen *Paideia*?

2. Theodoret von Kyrrhos und das geistige Milieu in Antiochien

Der Name Theodoret von Kyrrhos ist aus der Konzils- und der Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts vertraut;¹⁹ bekannt sind seine Kirchengeschichte und seine Viten syrischer Mönche²⁰ sowie seine vorzüglichen exegetischen Ar-

¹⁷ Diese Verbundenheit in der von der *Paideia* geprägten Erinnerungskultur lässt jene Gleichheit und Eintracht entstehen, auf die in der Antike der Freundschaftsbegriff Anwendung finden kann und die z. B. Voraussetzung ist für eine öffentliche Karriere; vgl. P. A. BRUNT, *The Emperor's Choice of Amici*, in: P. KNEISSL/V. LOSEMANN (Hg.), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte* (FS Karl Christ zum 65. Geburtstag) (Darmstadt 1988) 39–56; A. FÜRST, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (Beiträge zur Altertumskunde 85) (Stuttgart/Leipzig 1996). Vgl. ferner P. VEYNE, *Humanitas. Die Römer und die andern*, in: A. GIARDINA, *Der Mensch der römischen Antike* (Frankfurt u. a. 1991) 382–412.

¹⁸ Dieser alte Vorwurf ist auch Thdt., *affect. prooem.* 1, bekannt: *Τὴν τε πίστιν ἐκωμόδησαν τὴν ἡμετέραν ... λέγοντες ... τῆς τῶν ἀποστόλων κατηγοροῦν ἀπαιδευσίας, βαρβάρους ἀποκαλοῦντες. Τὸ γλαφυρὸν τῆς εὐπειρίας οὐκ ἔχοντας.* – Zum Vorwurf der stilistischen Unzulänglichkeit der christlichen Literatur und der Unsinnigkeit der christlichen Lehre, insbesondere der Eschatologie, vgl. die Hinweise bei W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Wien 1958) 49f.; F. R. PROSTMEIER, „Die Wolke der Gottlosigkeit“. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian, in: JAC 44 (2001) 33–57.

¹⁹ Vgl. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (Freiburg u. a. 1979) 693–700. 737; L. PERRONE, *Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451)*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Geschichte der Konzilien. Von Nicaenum bis zum Vaticanum II* (Düsseldorf 1993) 86–88. 103–106. 115f.

²⁰ Vgl. TH. URBAINCZYK, *Theodoret of Cyrrhus. The bishop and the holy man* (Ann Arbor, Mich. 2002) 40–51.

beiten²¹. Theodoret wird 393 – im Todesjahr des Libanius – gewissermaßen ins letzte saeculum der römischen Geschichte hineingeboren²². Wie viele seiner Standesgenossen aus begüterten²³ christlichen oder heidnischen Familien in Antiochien²⁴ wächst er bilingual auf: Er beherrscht Syrisch und lernt von klein auf die Kultur- und Bildungssprache seiner mediterranen Welt: Griechisch²⁵. In der Metropole am Orontes existierten zwar keine eigentlich philosophischen Schulen, aber in dem allgemeinen Bildungsbetrieb wurden durch Rhetoren auch philosophische Ideen verschiedener Provenienz vermittelt, wobei die zeitgenössische Platonauslegung dominiert haben wird²⁶. Diese Form der spätantiken Bildung wird auch Theodoret erhalten haben²⁷. Von klein auf hat Theodoret aber auch intensiven Kontakt zu syrischen Mönchen²⁸. Ihre Askese war für weite Kreise des nordsyrischen Christentums das Vorbild, an dem die eigene Lebensführung orientiert wurde²⁹. Wie schon bei den Philosophen der zweiten Sophistik³⁰ ihre Entsagung als Erweis für die Wahrheit galt, so nun bei den Mönchen

²¹ Vgl. Der Byzantiner Photius (etwa 810–893) spricht mit Respekt von ihm als „einem der beachtlichsten Exegeten, der kaum seinesgleichen findet.“ (Phot., cod. 31,2003). – Erhalten sind Theodorets Untersuchungen zum Pentateuch und zu den geschichtlichen Werken, seine Kommentare zu den Psalmen, dem Hohenlied und den Propheten sowie seine Erklärungen zum Corpus Paulinum. Näheres zu Theodorets exegetischen Arbeiten vgl. J. N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (Paris 1995).

²² Zur Person vgl. P. BRUNS, Art. Theodoret von Cyrus, in: LACL (Freiburg u. a. 3. Aufl. 2002) 683–685; K.-G. WESSELING, Art. Theodoret, in: BBKL 11 (1996) 936–957; G. KOCH, Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung (= FTS 17) (Frankfurt a. M. 1974) 19–47; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Antioch. City and imperial Administration in the later Roman Empire (Oxford 1972) 61–73. 242–255. 259–261.

²³ Vgl. Thdt., ep. 9,6.9–10.14.

²⁴ Vgl. Chrys., stat. 19,2; ferner D. S. WALLACE-HADRILL, Christian Antioch (Cambridge 1982) 1–12; G. DOWNEY, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest (Princeton 1961); M. SATRE, L'Orient Romain (Paris 1991) 328–349; A. H. M. JONES, Cities of Eastern Roman Provinces (Oxford 2. Aufl. 1971) 241–244. 263–268. 293; J. HAHN, „Die Tempel sind die Augen der Städte“ – Religiöse Landschaft und Christianisierung in Nordsyrien, in: DERS. (Hg.), Religiöse Landschaften (Münster 2002) 141–179.

²⁵ Vgl. Thdt., affect. 5,74f.; h. rel. 12. – Zur soziokulturell und topographisch bedingten Sprachkompetenz in Griechisch und Syrisch resp. Aramäisch vgl. S. BROCK, Greek and Syriac in Late Antique Syria, in: A. K. BOWMANN/G. WOOLF (Hg.), Literacy and Power in the Antiquity World (Cambridge 1994) 149–160; DOWNEY; H. J. W. DRIJVERS, Syria Culture in Late antiquity. Hellenism and Local Traditions, in: Mediterraneo antico 1.1 (2004) 95–113.

²⁶ Vgl. HOSE (Anm. 11) 196–212; A. J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et Chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie (Paris 1959) 211–240. Allerdings tritt im 4. Jh. neben den alten Hochburgen der philosophischen Bildung eine kleine Zahl von Studienzentren in den Vordergrund, darunter Antiochien, das seinen Schwerpunkt in der Rhetorik gehabt zu haben scheint; vgl. MARROU (Anm. 2) 318.

²⁷ Vgl. C. SPADAVECCIA, The Rhetorical Tradition in the Letters of Theodoret of Cyrus, in: V. VAVRINCEK (Hg.), From Late Antiquity to Early Byzantium (Prag 1985) 249–252.

²⁸ Vgl. Thdt., h. rel. 11.13.

²⁹ Vgl. HAHN (Anm. 25) 156–165; DRIJVERS (Anm. 4) 120.

³⁰ Vgl. G. ANDERSON, The pepaideumenos in action. Sophists and their outlook in the early empire, in: ANRW II, 33.1 (1989) 79–208; DERS., Sage, saint and sophist. Holy men and their

für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Neben der Bildung gemäß klassischer Tradition werden für Theodoret biblische Bildung und das Lebensvorbild der Mönche prägend. Theodoret verfügt also über die beiden Schlüsselkompetenzen kultivierter, d. h. aufgeklärter, eben: gebildeter Christen. Das zeigen zwei Vorgänge, mit denen er im ganzen Orient von sich reden machte:

Theodoret ist 23 Jahre als er – wie es auch über andere Standesgenossen erzählt wird³¹ – sein Erbe verkauft, um Mönch zu werden³². Im Jahr 416 tritt er in das zwei Tagesreisen südlich von Antiochien gelegene Kloster Nikertai bei Apameia am Orontes ein³³. Bereits ein Jahr später macht der gebildete Mönch erneut auf sich aufmerksam: Theodoret wird Lektor in Antiochien und hält seine erste Predigt. Dieses Debüt vor den durch die rhetorische Tradition in Antiochien besonders kritischen und durch die sprachliche Kunst des Chrysostomus verwöhnten Christen sowie der Erfolg seiner weiteren Reden führten 423 dazu, dass Theodoret zum Bischof von Kyrrhos³⁴ geweiht wurde³⁵. In kürzester Zeit etabliert sich Theodoret in seinem Bistum nicht nur als geistliche, sondern auch als weltliche Vertrauensperson, indem er konsequent und mit Bravour alle Aufgaben wahrnimmt, wie es von einem Wohltäter und Spitzenbeamten erwartet wird³⁶. Diese für das Amt des Episkopos in staatskirchlicher Zeit signifikante Doppelfunktion ist geradezu Sinnbild für die christliche Paideia Theodorets.

associates in the early Roman empire (London/New York 1994); G. W. BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire (Oxford 1969); J. HAHN, Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartung in der hohen Kaiserzeit (Stuttgart 1989); P. VON MÖLLENDORFF, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukiens „Wahre Geschichten“ (Tübingen 2000); TH. SCHMITZ, Bildung und Macht. Zur sozialen politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit (München 1997); B. E. BORG (Hg.), Paideia. The World of the Second Sophistic (= Millennium-Studien 2) (Berlin/New York 2004); TH. BUCHHEIM, Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens (Hamburg 1986).

³¹ Archetypisch für die Mönchsliteratur wird die Schilderung der ἀναχώρησις des wohlhabenden (und gebildeten) Fellachen Antonius und ihre Deutung mithilfe des Nachfolgerus (Mt 4,20) und des Gleichnisses vom reichen jungen Mann (Mt 19,21); vgl. Ath., v. Anton. 2; ferner K. S. FRANK, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Darmstadt 1975); H. C. ZANDER, Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter (Köln 2. Aufl. 2001).

³² Vgl. Thdt., ep. 113.

³³ Anlässlich seiner Verbannung auf der Synode von Ephesus 449 ersucht Theodoret, sich τὸ ἡμέτερον μοναστήριον zurückziehen zu dürfen. Daraus wird gerne geschlossen, dass für ihn das Kloster Nikertai seine „geistige Heimat“ geblieben war.

³⁴ Vgl. F. R. TROMBLEY, Hellenic Religion and Christianisation c. 370–529 (Leiden 1995) 1,133–135. 147–149. 205–227; P. CANIVET, Théodoret de Cyr. Thérapeutique des Maladies Helléniques (= SC 57bis) (Paris 1958) 17; TH. URBAINCZYK, Theodoret of Cyrrhus. The bishop and the holy man (Ann Arbor, Mich. 2002) 21–23.

³⁵ Vgl. Thdt., ep 80 f.; zur Datierung Näheres bei K. GÜNTHER, Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogen. Rüber-Konzils (Aschaffenburg 1913) 5–8.

³⁶ Kennzeichnend für Theodorets Wirken ist seine Position in der Sklavenfrage. Mit überraschend hellsichtiger volks- und betriebswirtschaftlicher Argumentation und unter Hinweis auf die nicht verantwortbaren sozialen Folgen tritt er für eine Beibehaltung der Sklaverei ein

Diese erste Lebens- und Schaffensphase Theodorets dauert bis 430. Sie ist für das Thema auch deshalb entscheidend, weil Theodoret wahrscheinlich bereits während seiner Mönchszeit jene Schrift verfasst hat, aus der seine Perspektive einer christlichen Paideia erhoben werden kann, nämlich sein apologetisches opus magnum. Er nennt es „Heilung der hellenischen Krankheiten oder Wiedererkennen der Wahrheit des Evangeliums aus der hellenischen Philosophie“³⁷.

Die folgende Lebens- und Schaffensphase ist geprägt von den christologischen Kontroversen zwischen Antiochien und Alexandrien. Der Tiefpunkt ist die Verdammung von Theodorets Christologie durch die sog. Räubersynode von Ephesus 449 sowie die Exilierung aus seiner Diözese Kyrrhos. Nach seiner Rehabilitation durch das Konzil von Chalcedon 451 verlief sein Lebensabend – wie seine Mönchszeit – wiederum in ruhigen Bahnen. Theodoret starb als Bischof von Kyrrhos während der Herrschaft von Kaiser Leo I. (457–474), und zwar nach 458 und vor 466.

Die Personalmeldungen über das erste Lebensdrittel zeigen, dass Theodoret mit der von der Paideia geprägten Kultur vertraut war: Er beherrscht ihre Inhalte und Formen, er weiß um Konventionen, und er handelt im Konsens mit dieser Tradition. Seine gesamte Lebensorientierung fußt indes im syrischen Mönchtum. Anstelle der philosophisch geprägten Wirklichkeitsauffassung steht bei ihm die πίστις, die inhaltlich den Glauben an Christus meint und in dem sich das Erkennen, wer er ist, und das Vertrauen auf das Zeugnis geschichtlicher Autorität verbinden. Die Frage, ob es eine Paideia mit christlichem Profil geben kann, war also keineswegs nur von akademischem Interesse. Sie betraf das kulturelle und religiöse Selbstverständnis Theodorets.

Seine Perspektive hängt aber nicht nur von seinem persönlichen Lebensweg ab. Daneben haben zwei Faktoren eine Rolle gespielt. Erstens der Sieg des Christentums. Die christlichen Kaiser hatten durch die konsequente Durchsetzung sowie Ausfaltung antiheidnischer Rechtsbestimmungen³⁸ und nicht zuletzt durch ihre Personalpolitik³⁹ dafür gesorgt, dass die Kirche, genauer die von der

und steht darin fast als Einzelgänger da unter seinen Zeitgenossen. Näheres vgl. R. KLEIN, Die Sklavenfrage bei Theodoret von Kyrrhos. „Die 7. Rede des Bischofs über die Vorsehung“, in: G. WIRTH u. a. (Hg.), Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (FS Johannes Straub zum 70. Geburtstag) (Berlin 1982) 586–633. B. TREUCKER, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen (Diss. Frankfurt a. M. 1961), hat am Beispiel des Kappadokiens Basilius aufgezeigt, wie eng die Erwartung an die „neuen“ Eliten mit dem paganen Paideia-Ideal verbunden war.
³⁷ Thdt., affect. prooem. 16 (SC 57,103): Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων ἢ Εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις. – Zur Datierung vgl. KOCH (Anm. 22) 40f.

³⁸ Näheres dazu bei K. L. NOETHLICH, Kaisertum und Heidentum im 5. Jahrhundert, in: J. VAN OORT/D. WYRWA (Hg.), Heiden und Christen im 5. Jahrhundert (Leuven 1998) 1–31, hier 11–23.

³⁹ Vgl. R. v. HAEHLING, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantin I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (Bonn 1978); DERS., Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jh. n. Chr., in: JAC 23 (1980) 82–95.

Staatsmacht präferierte Kirchenpartei, eine Garantin staatlicher Einheit, Stabilität und Kontinuität ist. Auch deshalb wurden zur Zeit Theodorets die Vertreter der alten Religion nicht mehr als ernsthafte religiöse, geistige, politische und soziale Konkurrenz und Gefahr eingestuft, sondern differenziert gesehen. Heidentum⁴⁰ gilt als Problem der Vergangenheit. Dieses Bild vermitteln auch die kirchengeschichtlichen Werke von Sokrates Scholasticus (ca. 380 – nach 439), Sozomenos aus Gaza (5. Jh.) und Theodoret. Der zweite Faktor war die Ambivalenz zwischen dem verblassenden heidnischen Kult und der Vitalität der griechischen Kulturtradition. Für beides sind Libanius und Ammianus Marcellinus unverdächtige Gewährsleute, weil Heiden. Zum einen bestätigen sie am Ausgang des 4. Jh.s, was schon Kaiser Julian als Sinnbild für das desolate antiochenische Heidentum berichtet⁴¹. Beim Jahresfest des Apollon habe statt der erwarteten Schar von Priestern mit weißen Opferstieren als einziger der städtische Apollonpriester mit einer kleinen Gans zum Opfer bereit gestanden. Der Vorgang ist nicht nur Ausdruck für die weltläufige Liberalität und Unbekümmertheit, mit der die Antiochener einst Kaiser Julian genervt hatten⁴² und die Festugière in seiner Studie über das heidnische und christliche Antiochien bewogen hat, die Stadt mit Paris zu vergleichen⁴³. Dieser Vorgang reflektiert vor allem die durchgreifende Neuprägung der sakralen Identität der Metropole am Orontes und der Region. Diese manifestierte sich ab Mitte des 4. Jh.s in der sakralen Übernahme ursprünglich paganer Kulträume durch die ersten Reliquientranslationen der Kirchengeschichte⁴⁴. In Antiochien und in seiner näheren Umgebung scheint zu der Zeit, als Theodoret seine Apologie schrieb, kein lebendiges, also auch kultisch aktives Heidentum mehr existiert zu haben⁴⁵. Andersorts wurde heidnische Religiosität noch praktiziert, allerdings im Geheimen – wie anders wollte man erklären, dass heidnische Kultpraxis als *superstitio* kriminalisiert werden musste⁴⁶. Zum anderen sind der im ganzen Osten gefeierte und

⁴⁰ Zur Bedeutung des Begriffs im 5. Jh. vgl. NOETHLICH (Anm. 38) 25 f.

⁴¹ Über die desolaten ökonomischen Verhältnisse und sozialen Unterschiede in Antiochien am Anfang des 5. Jh. vgl. KLEIN (Anm. 36) 618–633.

⁴² Vgl. Julians satirische „Antwort“ an die ‚Antiochener Gesellschaft‘ im Misopogon.

⁴³ Vgl. FESTUGIÈRE (Anm. 26) 403.

⁴⁴ Thdt., h. e. III10 (BKV² 51,181 f.).

⁴⁵ DEMANDT (Anm. 11) 427, resümiert: „Das antike Heidentum ist mit dem römischen Reich untergegangen. Zwar hat es noch einzelne Sympathisanten, vielleicht sogar Gläubige unter den Literaten bis weit in die byzantinische Zeit gegeben, doch blieben das Ausnahmen. Trotzdem haben die Schöpfungen des alten Götterglaubens in bisweilen nur äußerlich christianisierter Form weitergelebt. Heidnisches Traditionsgut begegnet uns auf vielen Lebensgebieten.“ Vgl. R. VON HAEHLING, Heiden im griechischen Osten des 5. Jh.s n. Chr., in: RQ 77 (1982) 52–85; HAHN (Anm. 24) 152. – Nicht unwesentlich dürfte für den Niedergang des „Glaubens der Väter“ die bereits für Julians Repaganisierungsprogramm massiv hinderliche Erfahrung gewesen sein (vgl. PROSTMEIER [Anm. 18] 54–57), dass die griechisch-römische Kulturtradition und die heidnischen Kultformen außerstande waren, religiöses Erleben in der Hinsicht zu vermitteln, dass der Einzelne darin für sich persönlich eine Lebensdeutung empfangt; vgl. auch J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968) 103–108.

⁴⁶ Vgl. Cod.Theod. 16,10,17 v.J. 399 (heidnische Feste und Feiern sind tolerabel, sofern keine

verehrte Libanius sowie Ammianus Marcellinus Zeugen für die Lebendigkeit und ungebrochene Attraktivität der von der Paideia geprägten Lebenswelt, und zwar nicht auch, sondern insbesondere bei Christen. Hier lässt sich unschwer eine Linie ziehen von Klemens von Alexandrien⁴⁷, der als erster das Thema einer christlichen Paideia aufgreift, über Origenes und die Kappadokier bis zu dem Libanius-Schüler Johannes Chrysostomus. Diese Rezeptionsbereitschaft ließe sich mit weiteren Beispielen aus den Zentren des antiken Christentums illustrieren. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist die Unterscheidung zwischen dem sittlich-religiösen Inhalt der griechischen Tradition und der literarischen Gestalt, in der Gebildete die Norm für das eigene Literaturschaffen erkennen⁴⁸.

Im 5. Jh. war diese Differenzierung weder neu noch ungewöhnlich. Basilius von Caesarea legte sie seiner Rede über das Studium der griechischen Literatur und ihren Wert für die Erziehung der christlichen Jugend⁴⁹ zugrunde und – mit entgegengesetzter Zielrichtung – lieferte sie Kaiser Julian die Begründung zum Berufsverbot für christliche Rhetoren. Von daher versteht sich auch die Aufgebrachtheit, mit der Basilius seinem ehemaligen Studienkollegen Kaiser Julian entgegenhält, dass nicht nur Heiden wie er „die Paideia“ haben.

Die Ausbildung bei einem heidnischen Neuplatoniker und ein entschiedener christlicher Standpunkt schlossen sich nicht aus. Man denke an die Kappadokier oder an Arcadius (reg. 395–408), der am Hof von dem heidnischen Rhetor und Philosophen Themistios (317–388) unterrichtet wurde, und an Athenais Eudokia (um 400 – 20.10.460), die als Tochter des heidnischen athenischen Philosophen Leontios eine gründliche klassische Bildung besaß und die vor ihrer Heirat mit Theodosios II. am 7. Juni 421 erst noch getauft werden musste.

Zur Zeit Theodoret's besuchten Heiden und Christen als Schüler wie als Lehrer die gleiche Schule⁵⁰. Mochten auch Parolen wiederholt werden, die strikt die

Opfer dargebracht werden und rituelle Handlungen stattfinden); Cod.Theod. 16,10,20 v.J. 415 (Enteignung von Grundstücken, auf denen heidnische Kulte vollzogen wurden, zugunsten des Staates) und Cod.Iust. 1,11,8, der heidnische *superstitio* förmlich als *crimen publicum* definiert, das Eigentums- und Ämterverlust bzw. Folter und Inhaftierung zur Folge hat.

⁴⁷ Vgl. R. SCHOLL, Das Bildungsproblem in der Alten Kirche, in: H.-Th. JOHANN (Hg.), Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (= WdF 377) (Darmstadt 1976) 503–526, hier 515–522.

⁴⁸ Diese mythischen Inhalte der griechischen Tradition sind spätestens seit Platons Religionskritik als Allegorien begriffen und dann in diesem Sinn auf dem Weg der Paideia vermittelt worden. Ihre Brisanz lag in der religiösen Identitätsstiftung. Genau diese Funktion büßte die von der Paideia geprägte Kultur durch die genannte Unterscheidung ein.

⁴⁹ Vgl. E. LAMBERZ, Zum Verständnis von Basileios' Schrift ‚Ad adolescentes‘, in: ZKG 90 (1979) 75–95; L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basilius Magnus ‚ad adolescentes‘. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus (Genf 1973); C. M. M. BAYER, Tertullian zur Schulbildung der Christen: Welche Art des Unterrichts ist Gegenstand der Erörterungen im 10. Kapitel des Werkes De idololatria?, in: RQ 3–4 (1983) 186–191; F. P. HAGER, Zur Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Wahrheit und Bildung bei Tertullian und Augustinus, in: Antike und Abendland 24 (1978) 76–84.

⁵⁰ Vgl. die Beispiele bei MARROU (Anm. 2) 467–472.

Separation von der griechischen Kultur verlangten⁵¹ oder diese apologetisch als von der biblisch-christlichen Tradition deszendiert hinstellten, de facto gab es zum ererbten Bildungsprogramm keine Alternative, und für gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten, insbesondere für eine öffentliche Karriere, war die ἐγκύκλιος παιδεία⁵² unerlässlich. Das erstrebenswerte Ziel christlicher Intellektueller war darum die Verbindung⁵³ der erlernten Konvention, Tradition und des Konsenses hinsichtlich kultureller Werte, Wissenschaft, Kunst, politischer Ordnung, Kult, Brauch und Ethik mit der biblischen Bildung. Die Wichtigkeit dieser Verbindung war von den frühchristlichen Apologeten erkannt und von Klemens von Alexandrien und Origenes explizit angegangen worden⁵⁴. Im 4. Jh. hatten sie Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa, beide aus dem Haus eines begüterten Rhetors und Advokaten, programmatisch gefordert und in ihrem theologischen Werk und in ihrem Wirken vorgeführt. Im 5. Jh. sind im Osten Theodoret sowie seine beiden Kollegen als Kirchenhistoriker, Sokrates in Konstantinopel und Sozomenos aus Gaza, beredete Zeugen für diese Verbindung von Evangelium und Kultur, wie im Westen Hieronymus, Julian von Aclanum und selbstverständlich Augustin. Er verbindet Antike und Christentum, Paideia und Evangelium gemäß dem Grundsatz *credo ut intellegam*. Die darin verborgene Nachordnung der Autorität der hellenischen Tradition, weil ihre Quellen deszendiert sind, ist ein Merkmal auch von Theodorets Apologie.

Von Christentumskritikern des frühen 5. Jh.s wie der Rhetor und Historiker Eunapios von Sardeis (ca. 345–420), ein glühender Verehrer Kaiser Julians⁵⁵, oder auch dem Historiker Zosimos – beide in der Tradition der zweiten Sophistik – wurde das, was nach dem Vorgang des hellenistischen Judentums spätestens mit dem lukanischen Doppelwerk, Hebr und 1 Petr als eine Art ‚Osiose des christlichen Glaubens und Lebens in die hellenisch-römische Kultur‘⁵⁶ ein-

⁵¹ Vgl. Tertullians bemühtes Diktum „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? ... nostra institutio de porticu Salomonis est“ (Tert., praescr. 7,9f.).

⁵² Vgl. Anm. 11. Zu Karrieremöglichkeiten und zur Religionspolitik z. Z. Theodorets vgl. H. SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel (=Historia 94) (Stuttgart 1995) 145–150. 158f.

⁵³ Vgl. F. WINKELMANN, Heiden und Christen in den Werken der oströmischen Historiker des 5. Jahrhunderts, in: VAN OORT/WYRWA (Anm. 38) 123–159, hier 142f.

⁵⁴ Für Origenes bestätigt dies Gregor Thaumaturgos expressis verbis; vgl. J. TLOKA, „... dieser göttliche Mensch!“ Die Dankrede des Gregor Thaumaturgos an Origenes als Beispiel für die Christianisierung antiker Identifikations- und Deutungsschemata, in: B. ALAND u. a. (Hg.), Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 16) (Tübingen 2003) 71–85.

⁵⁵ Vgl. J. BIDEZ, Julian der Abtrünnige (München 1940) 241; K. BRINGMANN, Kaiser Julian (Darmstadt 2004).

⁵⁶ Vgl. J. FONTAINE, Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, in: JAC 25 (1982) 5–21. – Entgegen der verbreiteten Meinung scheint auch Mk mit griechischer Bildungstradition vertraut zu sein und Leser im Blick zu haben, die in der Paideia stehen; Näheres TH. J. BAUER, Johannes der Täufer und die Frau des Masites. Zur Rezeption von Hdt. 9,108–113 in Mk 6,17–29, in: Millennium 2 (2005); M. REISER, Syntax und Stil des Markusevangeliums im Lichte der hellenistischen Volksliteratur (= WUNT 2,11) (Tübingen 1984).

gesetzt hat, als andauernde freche Okkupation und Verdrehung der hellenischen Kulturtradition heftig attackiert. Bei aller Kritik zeigen sich die Protagonisten der hellenischen Bildungstradition dennoch bewusst, und zwar deutlicher als es bereits Libanius tat, dass für die alte griechische Kultur, deren Werte, religiöse Anschauungen und Praktiken keine Goldene Zeit mehr anbrechen wird. Intellektuelle, überzeugte Heiden wie Eunapios, Zosimos, Damaskios und Isidor von Alexandrien⁵⁷ repräsentieren eine religiöse Minderheit, die sich durch die herrschenden Zustände gezwungen sieht, einerseits die „Christen von der politischen Zuverlässigkeit der Heiden als Staatsbürger zu überzeugen“ und andererseits den verbliebenen hellenisch Gesinnten „Beispiele für das unbeirrte Festhalten an den alten Glaubensformen zu geben.“⁵⁸ Anfang des 5. Jh.s müssen Heiden, worunter man sich neben Professoren, Philosophen, Literaten und der (römischen) Nobilität, z. B. den Symmachus-Kreis⁵⁹, auch die Landbevölkerung bestimmter Regionen⁶⁰ vorzustellen hat⁶¹, Christen um Toleranz bitten⁶². Die Gebildeten unter den Heiden setzen gerade deshalb alles daran, die ererbte Kultur zu pflegen, um sie vor Veränderung durch Unbefugte, sprich Christen, zu schützen; man denke an die Sophistenviten Eunaps, die Lebensbeschreibung durch Marinos von Neapolis über seinen Lehrer Proklos oder – aus der Zeit nach Theodoret – die Vita Isidori des Damaskios von Damaskos.

Christlicherseits sah man sich zur Zeit Theodorets vornehmlich aus zwei Gründen zur Auseinandersetzung gerufen: Zum einen wenn die hellenische Tradition in ihrem religiösen Anspruch offiziös, z. B. im Verhalten der Kaiser gegenüber heidnischen Amtsinhabern, toleriert wurde, wie etwa durch Theodosius II. (408–450), als im Jahr 448 sein *magister militum* per Orientem Flavius Zeno die Trabea erhielt und Theodoret verlangte, der neue Konsul Zeno solle mit dem Purpur auch das Taufkleid empfangen. Zum anderen sahen sich gebildete Christen von Seiten der Anhänger der alten griechischen Kultur, des Götterglaubens der Väter und dem *mos maiorum*, für die in den östlichen Provinzen

⁵⁷ Vgl. v. HAEHLING (Anm. 45) 52–85.

⁵⁸ v. HAEHLING, Damascius (Anm. 39) 95.

⁵⁹ Vgl. K. ROSEN, *Fides contra dissimulationem*. Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar, in: JAC 37 (1994) 29–36.

⁶⁰ Thdt., h. e. IV 22,6 (BKV2 51,244f.) zufolge war das phönikische Heliopolis heidnisch, „woselbst keiner der Einwohner den Namen Christi auch nur anzuhören vermag; denn Götzendiener sind sie alle“ und an erster Stelle der „Stadtpräfekten Palladius, der selbst der ärgste Götzendiener war.“ Vgl. ferner die Hinweise bei J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (=Religionswissenschaftliche Bibliothek 9) (Heidelberg 1929) 178–223, 245.

⁶¹ Vgl. DEMANDT (Anm. 11) 424–430, der z. R. auf Brauchtum und Feste, auf Amulette und das synkretistische Bildprogramm auf Gemmen, Schmuck etc. hinweist.

⁶² Vgl. das „Gesuch“ des Symmachus um Wiederaufstellung des Victoria-Altars in der Kurie und die Beispiele bei J. GEFFCKEN, *Aus dem literarischen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum*, in: PrJ 114 (1903) 251. Nach dem Scheitern von Julians Repaganisierungsprojekt üben „die hellenisch Gesinnten“ nur noch anlässlich des Falls Roms mit jener Nachdrücklichkeit Kritik am Christentum, wie sie von Julian bekannt und für die vorkonstantinische Zeit belegt ist; Näheres vgl. A. GÄRTNER, *Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen*, in: VAN OORT/WYRWÄ (Anm. 38) 160–179.

die Bezeichnung Ἑλλην Verwendung findet, herausgefordert, zumal wenn sie in ihrer antichristlichen Kritik Einwände erhoben, mit denen schon Kelsos, Porphyrios sowie Kaiser Julian⁶³ gegen das Christentum stritten und die man in der Sache keineswegs als entkräftet betrachten konnte. Die Streitschriften von Porphyrios und Julian⁶⁴ wurden offenkundig trotz der Konfiszierungen nach wie vor gerne gelesen⁶⁵, so dass sich Mitte der dreißiger Jahre des 5. Jh.s z. B. Kyrill von Alexandrien zu seiner mehrbändige Erwiderung auf Julian Apostata veranlasst sieht. Er ist im 5. Jh. nicht der einzige, der das Verhältnis Christentum und Bildungsideale des Hellenentums, von Evangelium und Kultur literarisch bearbeitet. Fast zwanzig Jahre vor Kyrill entwirft Theodoret seine Perspektive einer christlichen Paideia.

Die Vitalität der hellenischen Kulturtradition und Bildungswelt und ihre fraglose Präsenz im Christentum des 5. Jh.s belegen schließlich Personen wie der christliche Neuplatoniker Synesios von Kyrene (370–413), der sich 410 anlässlich seiner Bischofswahl ausbedingt, z. B. nicht an die Auferstehung des Leibes glauben zu müssen. Seinem Bruder gesteht er: „Die sogenannte Auferstehung halte ich für ein heiliges Geheimnis, und ich bin weit entfernt, mit den Vorstellungen der Menge übereinzustimmen.“⁶⁶ Der Hypatia-Schüler nimmt als Bischof von Ptolemais die christliche Lehre soweit an, wie sie mit seiner neuplatonischen Philosophie in Einklang zu bringen ist. Für ihn gilt umgekehrt wie beim Bischof von Hippo das *intellego ut credam*. Daran erkennt man eine neue Gefahr für das Christentum im 5. Jh. dass ob der Allianz zwischen Kirche und Staat zwar das Christentum nach außen hin übernommen wird, aber der mit der griechisch-römischen Kulturtradition verbundene „Glaube der Väter“ als Lebens- und Weltdeutung konserviert und in ererbten Formen im Privaten weitergelebt wird. Gesinnungsheiden oder auch Halbchristen wie Synesios lassen erkennen, dass das Ringen um das hellenische Erbe, das im Frühchristentum eingesetzt hatte, zur Zeit Theodorets keineswegs entschieden war⁶⁷. Wie sieht Theodoret die Stellung der Paideia im Leben eines Christen?

⁶³ Ob der ἀληθῆς λόγος des Kelsos gelesen wurde ist nicht sicher, denn darüber, was nach der Entgegnung durch Origenes mit dem ἀληθῆς λόγος geschehen ist, wissen wir gar nichts. Näheres vgl. H. E. LONA, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Sonderbd.) (Freiburg u. a. 2005); PROSTMEIER (Anm. 18) 33–57.

⁶⁴ Vgl. O. GIGION, Die antike Kultur und das Christentum (Gütersloh²1969) 104–118; LONA (Anm. 63).

⁶⁵ Im Anschluss an ein Zitat aus Porphyrios, κατὰ Χριστιανῶν („Jetzt aber wundert man sich, wenn die Seuche (ἡ νόσος) seit so vielen Jahren die Stadt [Rom?] fest im Griff hält, da es keinen Aufenthalt des Asklepios und der anderen Götter mehr gibt; denn weil Jesus verehrt wird, hat niemand mehr irgendeine öffentliche Hilfeleistung von Göttern wahrgenommen“; v. Harnack: Porphyrius 94 = Frag. 80; Eus., p.e. V 1,10 [GCS 43/1, 221; Übers.: P. GUYOT/R. KLEIN, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation (Darmstadt 1997) II,197]) notiert Theodoret: „Ταῦτα ὁ πάντων ἡμῶν ἔχθιστος Πορφύριος εἶρηκε“ (Thdt., affect. 12,97).

⁶⁶ Synes., ep. 105 (Übers.: J. VOGT, Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn [Darmstadt 1985] 11).

⁶⁷ Synesios ist kein Einzelfall. Unter Literaten im Westen finden sich im 4. und 5. Jh. einige

3. Paideia in Theodorets Perspektive

Die Brisanz der Frage nach einer christlichen Paideia rührt vor allem von der kirchengeschichtlichen Situation her. Für das Christentum bleiben nämlich sein politischer Sieg und der Untergang des heidnischen Kultes rein äußerliche Erfolge, wenn das Christentum nicht davon überzeugen kann, dass in ihm die Antike bewahrt ist. Die heidnische Polemik hatte dies vehement ausgeschlossen und dem Christentum eine heimtückische Tarnung mit einem hellenischen Deckmantel vorgeworfen. Angesichts der Präsenz sowie der Anziehungskraft der griechischen Kulturtradition besteht im frühen 5. Jh. nun umgekehrt die Versuchung, die bei Synesios zu beobachten ist, dass über die ererbte und gepflegte Paideia bloß ein christlicher Deckmantel gebreitet wird.

Theodoret widmet dieser entscheidenden kultur- und geistesgeschichtlichen Aufgabe eine groß angelegte Auseinandersetzung mit der hellenischen Kulturtradition über die rechte Geisteshaltung und das richtige Handeln. Er gab ihm den programmatischen Titel: „Heilung der hellenischen Krankheiten oder Wiedererkennen der Wahrheit des Evangeliums aus der hellenischen Philosophie.“

Der Begriff „hellenisch“ im Buchtitel zeigt, dass es Theodoret erstens um diese umfassende Perspektive geht und dass zweitens entsprechend der Begriffsverwendung von Ἑλλην im 5. Jh., die Auseinandersetzung einen religiösen Skopos hat. „Hellene“ ist keine national-ethnische Bezeichnung wie „Jude“, sondern meint eine Kulturzugehörigkeit, die sich insbesondere in der Bildung, im Wirklichkeitsverständnis und letztlich im religiösen Empfinden sowie in der gesamten Lebensführung ausdrückt⁶⁸. Im 5. Jh. dient der Begriff der Staatsmacht zur Stig-

Gestalten, von denen man auf der Grundlage ihrer Werke nicht behaupten könnte, dass sie Christen waren, z. B. Ausonius, Claudianus oder Rutilius Namatianus.

⁶⁸ Christlicherseits ist diese distinktive Begriffsverwendung erstmals durch Tatians λόγος πρὸς Ἑλληνας belegt. Ἑλλην ist hier nicht ethnographisch Antonym zu Βάρβαροι und Ρωμαῖοι, sondern hebt auf das Bekenntnis der Angeredeten zum Griechentum, ihrer Bildungstradition, Götterlehre und Wirklichkeitsauffassung ab; vgl. R. C. KUKULA, Was bedeuteten die Namen Ἑλληνας und Βάρβαροι in der altchristlichen Apologetik?, in: Festschrift Theodor Gomperz, dargebracht zum 70. Geburtstag (Wien 1902) 359–363. Dieses Sichtweise spricht z. B. auch aus dem Urteil des Porphyrios über Origenes; vgl. Eus., h. e. VI 19,5–7, hier 7b.c: „Origenes ... irrte, obwohl als Grieche in griechischer Bildung erzogen, zur barbarischen Phantastik ab. ... Seine Lebensführung war fortan die eines Christen und damit gesetzwidrig.“ Kaiser Julian teilte diese Perspektive und sie erklärt, weshalb ihm, dem „Philhellenen“, die ἀπαιδευσία als Signet des Christentums erscheint, weil Christen griechisch-römische ‚Bildung und Gesittung‘ fremd ist und bleibt. Alles Hellenische am Christentum sei nur heimtückische Irreführung; vgl. PROSTMEIER (Anm. 18) 44–53. Diese religions- und kulturpolitische Dimension des Begriffs lieferte für Diokletian wie für Julian die Berechtigung zu antichristlichen Maßnahmen. Der „Sieg“ des Christentums ändert zwar nicht diese Politisierung, aber Ἑλληνας mutiert nun zu einem pejorativen religionspolitischen Kampfbegriff; vgl. NOETHLICH (Anm. 38) 25. WINKELMANN (Anm. 53) 138 zufolge wird das besonders deutlich bei Theodoret. Im Unterschied zu Sokrates, Sozomenos, Philoorgios, die den Begriff zwar primär in diesem distanzierenden, religiösen Sinn verwenden, dabei aber positive Momente hervorheben (Sprache, Bildung), dominiert bei Theodoret die politisierte, abwertende Wortverwendung. Wie schon die frühchristlichen Apologeten (vgl.

matisierung innenpolitischer Opponenten als Fremde und außenpolitischer Gegner als Ungläubige. Indem das kultische Heidentum zu einem illegalen Randphänomen verfällt, neutralisiert sich die Kultur der Paideia in ihrer religiösen Dimension und wird, als Philosophie und bloßer Bildungsinhalt verstanden, zulässig und von Nutzen als Propädeutik und Mittel für die theologische Arbeit⁶⁹.

Exakt das besagt der Untertitel von Theodorets Apologie. Er lässt also bereits in der Überschrift die Argumentationsstrategie und den hermeneutischen Schlüssel für sein Werk erkennen. Dabei ist der Anspruch, aus der heidnischen Philosophie sei die Wahrheit des Evangeliums zu entnehmen⁷⁰, bereits die erste und grundlegende Kritik am Heidentum. Die griechisch-römische Kulturüberlieferung wird durch Theodoret als Negativfolie für die erstrebte ἀληθεία und ἀρετή aufgestellt. Die philosophische Tradition zeigt in allen Teilen die Abwesenheit von Wahrheit, den Irrtum und die Verirrung. Nur Platons Ansichten und was ihnen nahe steht gebührt, sofern sie eine Affinität zur christlichen Lehre und Tugend besitzen, als einer Art Propädeutik Respekt⁷¹. Im Vergleich zur biblischen Offenbarung erscheinen aber auch Platons Ansichten – wie alle Philosophie – als Ursache und zugleich Symptom der ‚hellenischen Krankheiten‘⁷² – oder: hellenischen Leidenschaften⁷³.

H. E. LONA, An Diognet [Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 8] Freiburg u. a. 2001) konstruiert Theodoret eine einheitliche Front aus Heiden, Juden und Halbchristen wie Synesios, die ihre nichtchristliche Gesinnung unter einem christlichen Deckmantel tarnen. Ihr Kennzeichen ist, dass sie „Dinge verkünden, die denen der evangelischen Lehre entgegenstehen“ (Thdt., h. e. IV 24,2). Hinzu kommt, dass sich das Niveau der schriftstellerischen Darstellung mit der äußeren Schönheit und der Eleganz heidnischer Literatur messen konnte; „Christen wie Heiden schrieben jetzt den gleichen affektirten [sic] Stil“ (vgl. GEFFCKEN [Anm. 62] 239). – Zur Begriffsgeschichte vgl. auch JAEGER, Das frühe Christentum (Anm. 5) 54; 81 Anm. 6.

⁶⁹ Vgl. GEFFCKEN (Anm. 62) 238 f. 245; B. STUDER, Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451) (München u. a. 1998) 170–194; E. FRÜCHTEL, Theorie als Erkenntnis des Göttlichen. Platonische θεωρία und christliche curiositas, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 28 (2002) 85–104, hier 94 f.

⁷⁰ Vgl. L. HONNEFELDER, Christliche Theologie als „wahre Philosophie“, in: COLPE u. a. (Anm. 10) 55–75, hier 66 f.

⁷¹ Vgl. Thdt., affect. 11,66–67a (SC 57,413): Ταῦτα, ὧ ἀνδρες, παραβάλετε τοῖς ἐπαινουμένοις τοῦ Πλάτωνος λόγοις. Ὁ γὰρ τοι ἄλλος λῆρος καὶ τοῦδε καὶ τῶν ἄλλων τοῦ σκότους ἐκείνου γε ἄξιος· ἃ δὲ γε καὶ ἡμεῖς ἐπηνέσαμεν, ἔχει τινὰ πρὸς ταῦτα ἐυγένειαν.

⁷² Die Verwendung des Begriffs „Krankheit“ als Metapher zur pejorativen Charakterisierung für Anhänger der griechischen Kulturtradition begegnet schon bei Basilius in vergleichbarem Zusammenhang. Im Schlusswort seines Vademecums für die Jugend über den Nutzen der griechischen Literatur differenziert er drei Krankheitsarten und hofft, dass seine Leser „nicht an jener geistigen Krankheit leiden, die unheilbar und der physischen Erkrankung von Unrettbaren ähnlich ist“ (leg. lib. gent. 8). Diese „ganz unheilbare Melancholie“ vergisst über der Begeisterung für die griechische Bildungstradition, dass Rhetorik und Philosophie nur zur Propädeutik dienen können für „die noch vollkommene Einsicht aus unseren Schriften“ (ibd.). In dieser Funktion behalten das griechische Paideia-Ideal und die ihm eingeschlossenen Kompetenzen auch für Gregor v. Nazianz ihre kulturelle Bedeutung (or. 43,13).

⁷³ Vgl. s. v. πάθημα F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache (ND Darmstadt 1993).

Theodoret's Apologie – von der erstaunlicherweise keine deutsche Übersetzung existiert⁷⁴ – gilt als „die letzte und schönste der antiheidnischen Apologien des Altertums.“⁷⁵ Theodoret beabsichtigt mit ihr eine umfassende Selbstdarstellung des christlichen Glaubens und Lebens, und zwar orientiert an den alten apologetischen Streitthemen. Im Rückblick auf seine „Heilung der hellenischen Krankheiten“ resümiert er: „In zwölf Traktaten war ich bemüht, die Lehre der griechischen Philosophie und der Heiligen Schrift in Hinsicht auf Gott, die Materie, die Weltschöpfung, die Tugend und das Laster zu vergleichen.“⁷⁶

Seine Sichtweise einer christlichen Paideia macht er hierbei auf zwei Wegen deutlich: Erstens komponiert er sein Werk nach einer klaren und guten Ordnung und wählt ein hohes sprachliches Niveau; sein Vorbild ist selbstverständlich Platon⁷⁷. Zweitens weist er den christlichen Glauben als neue Orientierung der Paideia aus und bestimmt christliche Lebensführung als Ausdruck dafür⁷⁸. Von dieser doppelten Zielsetzung erklären sich zum einen die vielen Berührungen mit paganen Zitaten in den Stromateis des Klemens von Alexandrien und in der Praeparatio evangelica des Euseb⁷⁹, denn Theodoret greift die alten Themen der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum auf, mit denen im Grunde die Ureinwände der paganen antichristlichen Polemik sowie die christlichen Er widerungen wiederkehren⁸⁰. Zum anderen stellt er die Mönche

⁷⁴ BRUNS, Theodoret von Cyrus, in: LACL 684, notiert unrichtigerweise BKV² 50. Dieser von K. Gutherlet besorgte Band spricht in seiner „allgemeinen Einleitung“ u. a. die curatio (XXIIIf.) an, bringt aber dann nach einer Skizze zu „Theodoret's Christologie“ eine Übersetzung seiner Mönchsgeschichte. Eine vollständige deutsche Übersetzung ist für die Reihe FC in Vorbereitung. Eine z. T. freiere deutsche Übersetzung des zwölften Buches findet sich in A. WARKOTSCH, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzung (München u. a. 1973) 498–511; eine englische Übersetzung des fünften Buches steht in der Dissertation von P. CREGO, A Translation of and Commentary on Theodoret of Cyrus' ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΗ ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ (Graecarum affectionum curatio). Book five: ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ. On Human Nature (Diss. Bosten; Ann Arbor, Mich. 1993) 189–246. Maßgeblich für den griechischen Grundtext ist die Edition (mit französischer Übersetzung) durch CANIVET (Anm. 34).

⁷⁵ O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1924) 232; vgl. J. SCHULTE, Theodoret von Cyrus als Apologet. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik (Theolog. Studien der Österreich. Leogesellschaft 10) (Wien 1904).

⁷⁶ Thdt., affect. 12,95 (SC 57,445f.; Übers.: WARKOTSCH [Anm. 74] 511).

⁷⁷ Im Dienst der Kritik an der philosophischen Tradition wird auch Platon attackiert, indem er Sokrates den Besten (Thdt., affect. 1,26) und die Koryphäe (κορυφαῖος) unter allen griechischen Philosophen (affect. 1,53; 12,26) nennt und zum Beweis dafür auf den Orakalspruch der Pythia verweist, wonach Sokrates der weiseste aller Menschen sei (Pl., Apol. 20e6–21a7), also raffiniert Platon gegen Platon stellt. Näheres vgl. G. Ch. ΚΟΥΜΑΚΙΣ, Das Sokratesbild in „Therapeutik“ des Theodoret und seine Quellen, in: K. D. GEORGULES/P. K. GEORGUNTZOS, ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑ (Athen 1972) 337–351.

⁷⁸ Theodoret folgt darin dem von den frühchristlichen Apologeten vorgezeichneten Weg; vgl. Athenag., leg. 11 f. und noch schärfer Tat., orat. 26,7c.8; Thphl. Ant., Autol. 3,30; Tert., idol. 10.

⁷⁹ Vgl. den Index bei CANIVET (Anm. 34) 451–466.

⁸⁰ Vgl. die Liste bei W. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Chri-

seiner Heimat als Vorbilder christlicher Paideia auf. Sie leben vor, dass und wie die Antike im Christentum bewahrt ist⁸¹. Deshalb nimmt die Verwandtschaft von Theodorets dreißig Lebensbeschreibungen syrischer Asketen und Asketinnen mit den Sophistenviten, die Philostratus (160 – nach 244) und Eunapios von Sardeis verfasst haben, nicht wunder⁸².

a. Die literarische Form als Zeichen für die Paideia der Christen

Für Theodorets Versuch zu zeigen, dass in der Glaubens- und Lebenswelt des Christentums die Inhalte und Formen der hellenischen Kultur bewahrt werden, ist die Einleitung zu seiner Apologie aufschlussreich. Theodoret bezeichnet diese vorausblickende Einleitung zutreffend als *προθεωρία*, und artikuliert damit sogleich seine literarischen Ambitionen. Ein Vergleich mit Einleitungen zu philosophischen, grammatischen und rhetorischen Werken zeigt, dass Theodoret einer festen Form der literarischen Bucheinleitung folgt; er macht die obligaten Angaben über Anlass und Absicht, Gliederung, Darstellungsform, Titel sowie Zweck und Nutzen und er verwendet die üblichen Schlüsselbegriffe.

Das entspricht der hermeneutischen Aufgabe dieses Einleitungstyps. Er soll dem Hörer Klarheit über den apodeiktischen Charakter des dann folgenden Werkes geben und ihm dadurch seine ästhetische Einstellung zum Werk und seine Beurteilung erleichtern. Darum betont Theodoret gleich zu Beginn, dass er für seine Ausführungen zwar einen sog. entspannten Stil (*ἀνεπιμένους χαρακτήρη*) wählt, der für die Lehre nützlich ist, dass er sich aber doch an den von ihm am häufigsten zitierten Autoren, nämlich Platon, Plotin und Porphyrios, orientieren will. Theodoret setzt die Tradition fort, die von den Rhetoren der zweiten Sophistik neu belebt wird und christlicherseits von Klemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa und dem Libanius-Schüler Johannes Chrysostomus gepflegt wird⁸³.

stentum, in: J. MARTIN/B. QUINT (Hg.), *Christentum und antike Gesellschaft* (= WdF 649) (Darmstadt 1990) 17–80; W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Wien 1958) 46–50. GEFFCKEN (Anm. 62) 249 sieht darin ein Kennzeichen der spätantiken Apologien; sie wiederholen, schärfen die Vorwürfe und versuchen zunehmend, „den Feind mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen“, ohne eine elementare Entwicklung zu initiieren.

⁸¹ Vgl. JAEGER (Anm. 3) 499f. Sowohl die Funktion der Mönche als auch die kirchliche und literarische „Karriere“ dieser Vorbilder für die existenzielle Verbindung von Paideia und Evangelium berührt sich vielfach mit jener der frühchristlichen Märtyrer; vgl. B. ALAND, *Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung*, in: B. ALAND u. a. (Hg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike* (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 16) (Tübingen 2003) 51–70.

⁸² Vgl. A. PRIESSNIG, *Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane*, in: Festgabe A. Heisenberg zum 60. Geburtstag gewidmet (= *ByZ* 30 Berlin/Leipzig 1930) 23–30; H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Hg. D. E. Orton/R. D. Anderson) (Leiden u. a. 1998) §§ 59,2; 239.

⁸³ Dies begründet er folgendermaßen (Thdt., *affect. prooem.* 3): „Ich habe die Abhandlung (*πραγματεία*) zwar in zwölf Erörterungen (*δυσκαίδεκα διαλέξεις*) gegliedert, aber der Darstellung (*οἱ λόγοι*) einen entspannten Stil gegeben, denn ich habe gemeint, dieser sei der Lehre nützlich. Da ich mich der Zeugnisse Platons und der übrigen Philosophen bediente, musste er

Theodoret will das, was er sagt, gut sagen – und er tut es auch⁸⁴. Allerdings nicht als Selbstzweck. Mit der wohlgestalteten Ausdrucksweise, der εὐέπεια⁸⁵, will er Personen, die aufgrund ihrer kulturellen Prägung Vorbehalte gegen das Christentum hegen – Gesinnungsheiden und Halbchristen in den verschiedenen Abschattungen wie etwa Synesios –, für das Christentum werben. Darum ist es wirklich geschickt von Theodoret, dass er sein Werk in die für die spätantike Paideia maßgebende Traditionslinie stellt, an deren Anfang Platons neue philosophische Art der Bildung steht, die Platon selbst „das kostbarste Gut, das den Sterblichen gegeben ist“⁸⁶ genannt hat.

Mindestens ebenso raffiniert ist, dass Theodoret dann in den zwölf Erörterungen (δωκοαἰδεκα διελέξιεις) seiner Abhandlung (πραγματεία) nahezu alle Zitate seiner primären Diskurspartner älteren christlichen Apologien entnimmt. Dadurch gelingt Theodoret ein Dreifaches: Er zeigt erstens, dass das Christentum mit Konvention, Tradition und Konsens der hellenisch-römischen Welt vertraut ist. Er lässt zweitens erkennen, dass der Anspruch der heidnischen Tradition auf Maßgeblichkeit für die Sicht von Gott, Welt, Menschen und für die Lebensführung hinreichend entkräftet ist. Und er beansprucht drittens, dass im Christentum die Paideia unter neuem Vorzeichen fortgeführt wird, also die vorhandene Ordnung und das hohe Niveau der Kultur gewahrt ist.

Spätestens seit Klemens von Alexandrien verfolgt das Christentum diese dreifache Zielsetzung in seiner Auseinandersetzung mit der antiken Kultur. Werner Jaeger zufolge erstrebt dieser Diskurs über Evangelium und Kultur eine „*concordia discors*“⁸⁷ und er sieht nicht zuletzt deshalb im antiken Christentum den Höhepunkt des griechischen Paideia-Ideals⁸⁸. In Theodorets Apologie ist diese ‚unstimmige Übereinstimmung‘ wie ein roter Faden, der die Darlegungen der Streitthemen mit der Grundentscheidung im ersten Buch über das Verhältnis von Glaube und Erkenntnis verbindet. Darum nimmt es nicht wunder, dass der Aufbau des Werks in zwölf Erörterungen sowie die Behandlung der Einzelthemen für Theodoret eine weitere Gelegenheit bietet zu zeigen, dass im Christentum essentielle Elemente der Paideia bewahrt sind.

Die erste der zwölf Erörterungen gilt dem Glauben sowie seiner Berechtigung und Notwendigkeit als Erkenntnisquelle. Hier stellt Theodoret den Grundsatz für seine Sicht einer Paideia unter christlichen Vorzeichen auf.

sich anpassen (ἔυναρμοῦζω) und durfte die Darstellung nicht allzu sehr dagegen abfallen (ἀπᾶδω), sondern mussten mit jenen einige Ähnlichkeit (ἑμφερεια) besitzen.“

⁸⁴ Vgl. GEFFCKEN (Anm. 62) 238 f.; WINKELMANN (Anm. 53) 142.

⁸⁵ Diese zeigt sich im Œuvre Theodorets u. a. an der Häufigkeit des Optativs und dessen den klassischen, attischen Gebrauch in der Literatur nachahmende Verwendung, dass Theodoret ἄν stets mit Optativ und ᾧ mit Vokativ bildet und dass er gemäß attischen Usancen ττ statt σσ, ξ für σ schreibt. Näheres vgl. D. C. FIVES, The use of the optativ mood in the works of Theodoret, bishop of Cyrus (= PatSt 50) (Washington, D.C. 1937) 98–102; CANIVET (Anm. 34) 60–67.

⁸⁶ Pl., Leg. 644b.

⁸⁷ Vgl. JAEGER, Paideia Christi (Anm. 5) 502.

⁸⁸ Vgl. JAEGER, Das frühe Christentum (Anm. 5) 56.

Es kommt vor	der Erkenntnis	der Glaube,
und es folgt	dem Glauben	die Erkenntnis,
und es fügt sich	der Erkenntnis an	der Trieb zur Tat,
und es schließt sich	diesem an	die Tat ⁸⁹ .

Theodorets Grundsatz bedeutet einen Paradigmenwechsel hinsichtlich der Geltungsbereiche von Glauben und Einsicht. Für Theodoret substituiert Glaube nicht die fehlende Einsicht über Bereiche, die – wie schon Platons Mythen zeigen –⁹⁰, wissenschaftlicher Erkenntnis *a limine* unzugänglich sind. Die Vorordnung der πίστις vor die γνώσις besagt vielmehr eine Hierarchie des Wahrheitsgehalts der Quellen. In dieser Stufung der Autorität spiegelt sich nach traditioneller apologetischer Anschauung die Genealogie der Quellen. Ohne Glauben, und Theodoret meint selbstverständlich den christlichen Glauben, ist darum alle Erkenntnis unsicher, ja Irrtum, und Kultur ist Unkultur.

Für Theodoret hat das Lexem Gnosis in diesem Vierzeiler umfassende Bedeutung. Es ist kein Synonym für Intellektualität oder für Wissen und selbstverständlich meint es nicht die gleichnamige religiöse Bewegung. Gnosis steht hier für den ererbten Begründungszusammenhang der spätantiken Kultur aus Geschichte, Tradition und Religiosität, d. h. für die Paideia⁹¹. Wenn alles irrig ist,

⁸⁹ Thdt., affect. 1,92 (PG 816a):

ἡγεῖται μέντοι	τῆς γνώσεως	ἡ πίστις,
ἔπεται δὲ	τῇ πίστει	ἡ γνώσις,
ἔχεται δὲ	τῆς γνώσεω	ἡ ὁρμή,
ἀκολουθεῖ δὲ	ταύτῃ	ἡ προᾶξις.

CANIVET (Anm. 34) weist darauf hin, dass „le contexte et le vocabulaire soient stoïciens“ (128 Anm. 3). Der von Theodoret kunstvoll formulierte Zusammenhang von ἀληθεία und ἀρετή, Gnosis und Tat gehört dabei zu den Bereichen, „sur lesquels païens et chrétiens s'accordent“ (ibd.). In der christlichen Literatur begegnet das paideutische Schema γνώσις – ὁρμή – προᾶξις zuerst bei Clem., strom. VI 69. Die πίστις ist hierbei mittelbar vorhanden, denn die „wahre“ γνώσις ist Klemens zufolge der in der wissenschaftlichen Theologie mit den Mitteln der Philosophie explizierte christliche Glaube (vgl. strom. VI 70). Angesichts Theodorets extensiver Klemens-Rezeption ist es darum nicht auszuschließen, dass das Schema weder direkt aus Werken von Stoikern entnommen ist – der negativ besetzte, weil die Affekte weisende Begriff ὁρμή spricht gegen eine (direkte) stoische Herkunft – noch auf einer historischen Bekanntschaft mit Vertretern bzw. Epigonen des Epikurismus beruht, sondern durch Aussagen und Zitate bei Klemens inspiriert ist. Terminologie und Sache kann Theodoret ebenso gut im Curriculum der Paideia wie der christlichen Tradition kennengelernt haben. Entscheidend ist aber die Funktion, die das ererbte Schema durch die Vorordnung der πίστις erlangt: Sofern Theodoret an dieser Stelle einen bekannten Konsens zitiert, gelingt ihm ein Doppeltes: Zum einen bekundet er, dass er mit der philosophischen Tradition hinsichtlich des Verhältnisses von ἀληθεία und ἀρετή vertraut ist. Indem er am bewährten Konsens zwischen heidnischer und christlicher Tradition festhält, legt er klar, dass im Christentum essentielle Überzeugungen der griechischen Kulturtradition bewahrt sind. Zum anderen gelingt es ihm, an prominenter Stelle der Abhandlung die entscheidende Neuorientierung durch das Christentum in das hergebrachte Schema so einzupassen, dass der christliche Glaube als hermeneutischer Schlüssel und als Norm der Paideia bestimmt ist.

⁹⁰ Vgl. Pl., Phd. 114c8–115a8; Gorg. 522e3–523a3; Smp. 212b1–4; ähnlich ep. VII 341c6–d2; ferner FRÜCHTEL (Anm. 69) 93f.100f.

⁹¹ Γνώσις bedeutet an dieser Stelle also nicht wie vielfach bei Klemens von Alexandrien (vgl. strom. II 11; 49; VI 67,1; 165,1; VII 55,2) den in der wissenschaftlichen Theologie mit den

was die Wertstellung und Grundlegung dieser Kultur ausmacht, nämlich die Herkunft der Wahrheit aus philosophischer Tradition, der Verlass auf die Götter und die Einweisung der Welt in deren Regie, der Anspruch auf zutreffendes Wissen über Welt, Geschichte, Mensch und Gott, dann sind auch die ethischen Prinzipien dieser ererbten Kultur korrupt, weshalb die Lebensführung der Heiden nur fehlgehen kann.

Mit dieser Maßgabe, also dem Vorrang der Offenbarung vor den Quellen der Paideia, der Priorität des Glaubens an das Evangelium vor den erlernten traditionellen Orientierungen hellenischen Denkens und Lebens, beschäftigen sich die folgenden elf Bücher mit Grundfragen der Religion in der Weise, dass sie die Antworten der hellenischen Tradition und die der christlichen Lehre einander gegenüberstellen. Von daher fällt Licht auf den zweiten Titel des Werkes, nämlich „Wiedererkennen der Wahrheit des Evangeliums aus der hellenischen Philosophie“. Es ist Aufgabe und ein Zeichen christlicher Paideia, dass dieses Wiedererkennen gelingt. Nachdem Theodoret im 1. Buch beim Thema Glaube die Grundrichtung festgelegt hat, demonstriert er diese ἐπίγνωσις anhand folgender zehn Themen: Urgrund alles Seienden oder das Wesen Gottes (2. Buch), Christliche Engellehre im Verhältnis zur heidnischen Götterlehre (3. Buch), Materie, Kosmologie und Schöpfung (4. Buch), Anthropologie (5. Buch), Göttliche Vorsehung und Inkarnation des göttlichen Erlösers, also Soteriologie (6. Buch), Opfer als Ausdruck der Gottesverehrung, Gebet (7. Buch), Märtyrerverehrung (8. Buch), Überlegenheit christlicher Ethik (9. Buch), Orakel und ihr dämonischer Ursprung (10. Buch), Ende der Welt, letztes Gericht und Auferstehung (11. Buch).

Das 12. Buch, das über die Lebensführung heidnischer Philosophen und über das der Jünger Christi handelt, korrespondiert mit dem 1. Buch über den Glauben. Christlicher Glaube und christliche Lebensführung geben den Rahmen für eine christliche Paideia. Die oben zitierte Grundregel Theodorets im Vierzeiler bildet sich also im Aufbau seiner Apologie ab. Die Bücher 2 bis 6 widmen sich dem zweiten Grundsatz: „die Erkenntnis folgt dem Glauben“ und die Bücher 7 bis 11 dem dritten Axiom: „an die Erkenntnis fügt sich an der Trieb zur Tat“.

Mitteln der Philosophie zur Gnosis entfalteten Glauben, wobei dieser „aufgeklärte, gnosishafte Glaube“ zugleich Maß für die sittliche Güte des Handelns ist (vgl. Strom. VI 111,3). Theodorets Ansatz ist aufgrund des Genus und Argumentationsprogramms anders. In der Frage nach der Wahrheit und dem Besten (ἀληθεία und ἀρετή) räumt Theodoret entsprechend apologetischer Tradition dem Evangelium unbedingten Vorrang vor der ererbten griechisch-römischen Kulturtradition ein. Darum fasst er in seinem Argumentationsprogramm πίστις als christlichen Glauben an eine göttliche Offenbarung auf, die der aus philosophischer Tradition gespeisten γνώσις gegenübersteht und die diese γνώσις, weil die πίστις auch die „besseren“ Gründe vorzuweisen vermag, dominieren kann und muss. In Theodorets Apologie meint πίστις also den „durchdachten“ Glauben im Sinne des *intellectus fidei* der patristischen Theologie, d. h. was durch Klemens zum Proprium wissenschaftlicher Theologie im Christentum kürt, ist für den gebildeten christlichen Theologen und Mönch Theodoret bereits „Selbstverständlichkeit“: Die Philosophie ist Propädeutik zu christlicher Theologie.

Bucheinleitung (προθεωρία / Vorausblick)

Buch 1	Glaube der Christen / Offenbarung	→ <i>Glaube</i>
Buch 2	Urgrund alles Seienden – Wesen Gottes	} → <i>Erkenntnis</i>
Buch 3	Christliche Engellehre – pagane Götterlehre	
Buch 4	Kosmologie – Schöpfung	
Buch 5	Anthropologie	
Buch 6	Soteriologie (Vorsehung, Inkarnation)	
Buch 7	Opfer als Ausdruck der Gottesverehrung, Gebet	} → <i>Trieb zur Tat</i>
Buch 8	Märtyrerverehrung als unmittelbare Gottesverehrung	
Buch 9	Überlegenheit christlicher Ethik, Universalität	
Buch 10	Dämonischer Ursprung der Orakel	
Buch 11	Eschatologie (Weltende, Gericht, Auferstehung)	
Buch 12	Lebensführung der heidn. Philosophen und der Jünger Christi	→ <i>Tat</i>

Diese Zusammengehörigkeit der Einzelthemen signalisiert Theodoret bereits in seiner προθεωρία. Durch die Variation der Einleitungswendungen zu den Themen schließt er sie kunstvoll zu inhaltlichen Blöcken zusammen. Indem er also die zwölf Erörterungen nicht bloß katalogisiert, sondern seine Leser in den inhaltlichen Zusammenhang seiner Themen einführt, bekundet er an dieser exponierten Stelle seine Paideia. Theodoret stellt seine literarische „Heilung der hellenischen Krankheiten“ als eine Mischung aus philosophischer sowie rhetorischer Bildung und biblischer Bildung vor. Die Einleitung hat dabei mehrere Funktionen. Sie bekundet expressis verbis und in der literarischen Durchführung die Verehrung für den klassischen Stil sowie die Denkweise der hellenischen Tradition und setzt damit den Respekt vor den Wert der ererbten Paideia wie einen Notenschlüssel vor das folgende Werk. Indem Theodoret vorführt, wie die Kultur der Paideia im Christentum bewahrt wird, und auch damit sein Werk für Gebildete attraktiv macht, wirbt er für das, wofür er in den folgenden zwölf Erörterungen eintritt: eine Paideia im Raum der Kirche.

b. Der christliche Glaube als neue Orientierung der Paideia

Was kennzeichnet Theodoret zufolge christliche Paideia? Dies wird besonders deutlich im ersten Buch, das über den christlichen Glauben handelt, und im Buch 11, das die Frage der Hoffnung thematisiert. Als gewissermaßen chronische Krankheit der griechischen Kultur stellt Theodoret gleich zu Beginn heraus, dass ihr der Glaube der biblischen Tradition fehlt. Diesen Mangel illustriert er in den folgenden Büchern anhand der traditionellen Streitthemen. Theodorets Argumentation ist stets gleich: Er führt seinen Diskurspartnern vor Augen: „so seid ihr, dann: „so sind wir“. Für den gebildeten Syrer gibt es also eine klare

Differenz; er ist mitnichten ein „Antiochenischer Synesios“. Diese Konfrontation der heidnischen mit der christlichen Sicht strebt regelmäßig auf den Appell zu: „so sollt auch ihr sein“⁹², und zwar hinsichtlich der Ansichten über das Thema und der Folgen daraus⁹³.

Im elften Buch (περὶ τέλους καὶ κρίσεως) kommt Theodoret auf die letzte und entscheidende sog. hellenische Krankheit zu sprechen: Die mit der christlichen Hoffnung unvereinbaren Vorstellungen über das Ziel der Welt und die persönliche Zukunft der Menschen – das Leben nach dem Tod.

Bevor Theodoret diesbezügliche hellenische Hoffnungen und Befürchtungen darstellt und sie mit der christlichen Eschatologie konfrontiert, bringt er in der Einleitung seine Grundentscheidung für die Priorität des Evangeliums vor der griechischen Kulturtradition in Erinnerung, definiert sodann, woran die hellenische Tradition in Bezug auf das Thema krankt und klärt über die Disposition seiner Darstellung auf.

Theodoret räumt zunächst ein, dass es für Aristippos von Kyrene, dem Enkel des gleichnamigen Sokratesschülers, noch genügen konnte, durch die Belehrungen seiner Mutter an der Philosophie teilzuhaben. Das ist nur vordergründig eine captatio benevolentiae. Gemeint ist es pejorativ, denn die philosophische Tradition, auf die „hellenisch Gesinnte“ voller Stolz rekurrieren, liegt hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts auf dem Niveau bloßen Hören-Sagens. Hinzu kommt, dass die Situation von Theodorets Lesern, die er gerne mit ὁ φίλοι ἄνδρες anredet, grundverschieden ist von jener des Aristippos. Er schreibt: „Obwohl ihr so viel durch die Propheten und Aposteln sowie durch den glänzenden Unterricht ihrer Nachfolger gehört habt, weigert ihr euch, die Wahrheit zu lernen. Das ist das Übel, unter dem ihr leidet; zu meinen, dieses Wissen sei nutzlos.“⁹⁴ Laut Theodoret schrecken die Verfechter der paganen Tradition vor der Wahrheit, der eschatologischen Hoffnung der Christen nicht nur aus ererbter Überheblichkeit und Ignoranz zurück, denn die christliche Hoffnung „verspreche weder Üppigkeit, ... ungebundenes Leben, noch ... Reichtum ..., sondern nur Schweiß und Arbeit“⁹⁵. Und dann hält er ihnen vor: „Das nehmt ihr ja

⁹² Vgl. Thdt., affect. 11,83 (SC 57,418): Οὐ γὰρ δὴ ἄκοντας τὰς θείας λαβεῖν ἀναγκάζομεν δωρεάς, ἀλλὰ παρακαλοῦντες καὶ λιπαροῦντες καὶ τὸ μέγεθος τούτων ἐπιδεικνύντες. Ferner: GEFFCKEN (Anm. 62) 232; vgl. *ibid.* 236 in Bezug auf die Modifikation dieses Grundsatzes zum universalen Anspruch bei Laktanz: „So sollt Ihr Menschen Alle sein!“.

⁹³ Vgl. Thdt., affect. 12,77: „Unsere Lehrer haben uns ein den vernünftigen Wesen entsprechendes Leben vorgeschrieben.“; affect. 12,80: „Das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen ist also das Motiv in der Wahl des Lebensweges.“; affect. 12,97: „Wie der Morgen eines neuen Tages die Nachteulen verscheucht, so hat auch das Licht Gottes den Chor der Götter gesprengt. Ich wünschte, daß auch ihr dieses Lichtes teilhaftig würdet“ (WARKOTSCH [Anm. 74] 509–511).

⁹⁴ Thdt., affect. 11,2b–3a (SC 57,392): Ὑμεῖς δέ, καὶ προφητῶν τοσοῦτων καὶ ἀποστόλων ἀκούοντες, καὶ μέντοι καὶ τῶν μετ' ἐκείνους ἐν διδασκαλίᾳ λαμπάντων, μαθεῖν οὐ βούλεσθε τὴν ἀλήθειαν.

⁹⁵ Thdt., affect. 11,3b (SC 57,392): Οὐ γὰρ Συρακουσίαν χλιδὴν οὐδὲ γε ἀνεμῖνον καὶ ἄβροδιατον ἐπαγγέλλεται βίον οὐδὲ τὸν πολυάρατον πλοῦτον καὶ τῶν ἐκείνου ῥευμάτων τὸν εὐριπον, ἀλλ' ἰδρώτας καὶ πόνους καὶ πολιτείαν πολύμοχθον.

auch mit eigenen Augen wahr, aber das endgültige Ziel ist euch verborgen. Gewohnt, nur das Sichtbare zu betrachten, könnt ihr euch über die Beschaffenheit des Unsichtbaren nicht klar werden. Dafür fehlen euch Augen, die nur der Glaube gibt. Darum will ich ..., soweit ich es vermag und euer Verstand es fassen kann, mit dem Licht der göttlichen Schriften ... dieses Thema beleuchten.“⁹⁶

Es geht ihm also um eine Hoffnung, die nicht aus der Philosophie deduzierbar ist, sondern zugesagt werden muss. Theodoret folgt hier der von den frühchristlichen Apologeten vorgezeichneten Verhältnisbestimmung von πίστις und γνῶσις. Demzufolge ist die philosophische Tradition als endgültige Antwort auf das Streben nach Wahrheit unzulänglich. Dazu bedarf es der christlichen πίστις als Glauben an die göttliche Offenbarung. Die πίστις ist die Grundlage der Wahrheit und sie eröffnet jene γνῶσις, in der der Glaube zur Vollendung gelangt. Das Ziel seiner Darlegung ist diese auf dem Glauben, also dem Evangelium gründende Erkenntnis; er schreibt: „In Form eines Vergleichs werde ich euch die Meinungen der Philosophen und die Lehren unseres göttlichen Evangeliums darlegen, damit ihr erkennt, was jene als Ziel aufgestellt haben und was demgegenüber die göttliche Rede verheißt.“⁹⁷ Die philosophische Tradition, die in diesem Zusammenhang für die Paideia steht, ist also keineswegs unnütz. Durch sie gewinnt die christliche Position Kontur und sie ist das Organon der Theologie, das den christlichen Glauben zur γνῶσις entfaltet. In dieser Bestimmung bekundet sich das zeittypische Bestreben gebildeter Christen, die Paideia, in der sie stehen, mit der biblischen Bildung zusammenzuführen. Situation und Anliegen sind paradigmatisch, seit frühchristliche Theologen den Versuch unternommen haben, ihren Glauben innerhalb der nichtchristlichen Bildungswelt der hellenischen Kultur zu artikulieren.

Wie schon in den zehn Erörterungen zuvor, erkennt Theodoret am meisten noch Platon zu, dass seine Aussagen manches Wahre enthalten. Theodoret zufolge sind leider aber auch „die edlen Gedanken“ der platonischen Eschatologie von ‚hellenischen Fabeleien überwuchert und schließen einander aus‘. Beides skizziert er am Beispiel von Epikur, Pythagoras, Aristoteles und der Stoa. Schließlich wendet er sich Platon zu. Worin immer er Übereinstimmungen zu finden meint, beruhen Platons Aussagen auf hebräischen Quellen, die Platon aber mit griechischen Legenden vermischt hat. Dies stellt er für Platons Ansichten über das Ziel des Lebens und das Gericht dar.

Ein eklatantes Beispiel, dass die griechische Kulturtradition ohne das Evangelium irrig ist, erkennt Theodoret in Platons Rede von der „Übersiedelung der Seelen“⁹⁸ und zwar entsprechend dem ethischen Niveau. Theodoret erledigt diese Vorstellung, indem er erstens ihren zweifelhaften Ursprung betont. Damit

⁹⁶ Thdt., affect. 11,4–5a (SC 57,392): Ταῦτα γὰρ ὑμῖν κατάδηλα, τὸ δέ γε τούτων τέλος ἀθέατον· μόνα γὰρ που εἰωθότες τὰ ὀρώμενα βλέπειν, ἰδεῖν οὐ δύνασθε τῶν ἀοράτων τὴν φύσιν· τοὺς ὀφθαλμοὺς γὰρ ἐκείνους οὐκ ἔχετε, ὧν ἡ πίστις δημιουργός. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν, ὡς ἔμοιγε δυνατόν καὶ ὑμῖν χωρητόν, δηλώσω καὶ ταῦτα, τῇ τῶν θείων λογίων πάλιν χρώμενος δαδουχία.

⁹⁷ Thdt., affect. 11,4f.

⁹⁸ Vgl. Thdt., affect. 11,33–39.42.

ist nämlich eine Wahrheitssicherung, die gemäß dem Grundsatz, dass der ἀρχαῖος λόγος stets der ἀληθής λόγος ist, durch Rückgriff auf die je ältere Tradition zu erfolgen hat, nicht möglich. Zweitens sieht Theodoret konsequent vom metaphorischen Charakter von Platons Rede ab und illustriert mit erkennbarem Genuß, dass Platons Vorstellung, Tugendhaftigkeit werde mit der Übersiedelung der Seelen in die arbeitsamen Ameisen belohnt, widersinnig ist, wo doch Ameisen die Ernte zerstören. Der Zweck ist zum einen vor Augen zu führen, dass auch Platon, weil er nicht von der Lehre der Apostel profitieren konnte, bei einem Thema, das wissenschaftlicher Erkenntnis *a limine* unzugänglich ist, irrt. Zum anderen eliminiert er die platonische Anthropologie und schafft sich damit die Möglichkeit, auf der Basis einer biblischen Anthropologie über das Leben nach dem Tod zu reden, nämlich über die Auferstehung des ganzen Menschen.

Auf den ersten Blick scheint Theodoret die Ansicht Platons von einer eschatologischen Vergeltung sittlich wünschenswerten Handelns zu teilen; er schreibt: „Den Anfang des Heils bringt die lobenswerte Furcht vor dem Herrn, ... die Vollendung aber ein Leben nach dem göttlichen Gesetzen.“⁹⁹ Dieser Konsens mit Platon über einen eschatologisierten Tun-Ergehens-Zusammenhang ist aber nur scheinbar und er täuscht über das Proprium von Theodorets Erörterung über das Ende der Welt und über die Auferstehung hinweg. Seine Distanz in der Sache zur philosophischen Tradition hat er zuvor anhand der Vorstellung von 1000jährigen Zyklen¹⁰⁰, dem Er-Mythos und diesbezüglichen Aussagen bei Plutarch unmissverständlich gemacht: ἄτοπος und γελοῖος lauten sein Verdikt darüber. Keiner der Philosophen habe die Tradition von den Mythen befreit.

Im großen Raum der Paideia ist vieles vermittelbar¹⁰¹, aber bei dem Thema Hoffnung muss Theodoret seinen Lesern etwas Neues und Fremdes zumuten. Aus der Sicht Theodorets ist die eschatologische Hoffnung der Christen etwas Fremdes und Neues; sie stammt nicht aus der von der Paideia geprägten Kultur, sondern aus der Bibel. Die christliche Hoffnung ist nicht darauf gerichtet, dass die Fährnisse des gegenwärtigen Lebens beseitigt, alle Wünsche erfüllt sind und sittliches Leben entlohnt wird. Die Hoffnung der Christen richtet sich vielmehr darauf, dass Gott seinen Verheißungen treu ist. Dazu gehört vor allem die Vorstellung einer Auferstehung des Fleisches als Bild für das vollendete, ganzmenschliche ewige „Bei-Gott-Sein“¹⁰². Diese für das griechische Verständnis neue und fremde Hoffnung¹⁰³ ist der Vernunft nicht oder nur sehr begrenzt zugänglich. Theodoret führt dies in seiner neunten Antiochener Rede über die Vorsehung breit aus¹⁰⁴. In seiner „Heilung der hellenischen Krankheiten“ versucht Theodoret mit folgender Überlegung seine Leser von der Vernünftigkeit

⁹⁹ Thdt., affect. 11,48.

¹⁰⁰ Vgl. Pl., Phaid. 248e–249b.

¹⁰¹ Vgl. JAEGER, Paideia Christi (Anm. 5) 502.

¹⁰² Vgl. H. E. LONA, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (= BZNW 66) (Berlin/New York 1993) 268 f.

¹⁰³ Vgl. Ps. Justin, res. 10,9: τὴν καινὴν καὶ ξένην ... ἐλπίδα.

¹⁰⁴ Thdt., provid. 9 (BKV¹ 75,155–172); Th. HALTON/W. J. BURGHARDT, Theodoret of Cyrus. On Divine Providence (= ACW 49) (Westminster, Md. 1989).

der christlichen Auferstehungshoffnung zu überzeugen: 1. Es gibt zwei Arten von Verheißungen; solche, die sich in der Geschichte erfüllen, und andere, die sich im Eschaton erfüllen. 2. Verheißungen der ersten Art haben sich erfüllt; dafür spricht zum einen die Tatsache des Missionserfolgs, und damit auch des politischen Siegs des Christentums, und zum anderen lassen sich Zeugen beibringen, z.B. Theodoret selbst, dass das Herrenwort über die Zerstörung des Tempels und über die Zerstreuung des Volkes Bestand hat. 3. Die Erfüllung von Herrenworten wird durch die Existenz der Kirche und die Geschichte bezeugt. Darum ist der Glaube vernünftig, dass der Herr auch seinen Verheißungen für das Eschaton, nämlich die leibliche Auferstehung, treu sein wird.

Bei der christlichen Auferstehungshoffnung wird – wie schon beim Thema Inkarnation im sechsten Buch¹⁰⁵ – die Andersartigkeit der Wirklichkeitsauffassung des Christentums deutlich. Aus dieser Perspektive beteuert Theodoret: „In der Tat, es gibt das Königreich der Himmel, ein Leben ohne Ende, das Licht für den Geist und den Eingang in den Chor der körperlosen Wesen, das er den Gehorchenden versprochen hat.“¹⁰⁶ Theodoret greift hier die Grundproblematik auf, die mit dem Wesen der christlichen Botschaft verbunden ist und sich durch das Eingehen auf Anliegen und Denkvorsetzungen der von der Paideia geprägten Kultur viel schärfer stellte als auf dem Boden des biblischen Offenbarungsglaubens. Das Zetema, das Kelsos in der Perspektive der paganen philosophischen Tradition luzid formulierte, lautete: Wie kann sich der überzeitliche, transzendente Gott radikal in Raum und Zeit engagieren, „ohne aufzuhören, Gott zu sein, und ohne die Menschen aufhören zu lassen, Menschen zu sein“¹⁰⁷. Die Frage betraf mit dem Gottesbild zugleich das Menschenbild und rief gebildeten Christen in Erinnerung, dass die Auffassung der hellenischen Kultur und Philosophie über die Hinfälligkeit der Materie und damit des Leibes unvereinbar ist mit der biblischen Botschaft von Gott als Schöpfer, von der Geschöpflichkeit des Kosmos und des Menschen¹⁰⁸. Die Brisanz dieser Kosmologie und Anthropologie ergab sich in der Eschatologie. Mit der Übernahme des Bekenntnisses zur Auferstehung Jesu und des Glaubens an die eigene Auferstehung im Eschaton verband sich die Notwendigkeit, gegenüber dem Dogma der philosophi-

¹⁰⁵ Näheres P. B. CLAYTON, *Theodoret. Bishop of Cyrus and the Mystery of the Incarnation* (Ann Arbor, Mich. 1985).

¹⁰⁶ Thdt., *affect.* 11,81.

¹⁰⁷ KOCH (Anm. 22) 255. Die für griechisches Denken einzige Alternative hatte Kelsos präzise formuliert: „Entweder verwandelt sich Gott wirklich ... in einen sterblichen Leib; das ist aber ... unmöglich; oder er selbst verwandelt sich nicht, bewirkt aber, daß die Zuschauer glauben, er habe sich verwandelt, und führt sie (also) in die Irre und lügt“ (Or., *Cels.* 4,18; vgl. 4,3).

¹⁰⁸ Die Andersartigkeit des Christentums bezüglich dieser für alles weitere entscheidenden Frage nach der Gottesvorstellung hat Galen, *De usu partium* XI 4.14, aufgedeckt. Kelsos machte diese Frage explizit zum Thema und zum Einwand; vgl. Or., *Cels.* 5,14; Näheres im Exkurs 2 bei LONA (Anm. 63). Eine der ersten christlichen Entgegnungen unternimmt Thphl. Ant., *Autol.* 2,4–28 mit seiner Auslegung des Sechstagerwerks (2,11–19). Zur späteren Debatte vgl. C. SCHOLTEN, *Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*, in: JAC 43 (2000) 25–43.

schen Tradition von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Trennung vom hinfalligen Leib eine eschatologische Zukunft auch für den Leib zu betonen und diesen Glauben mittels Argumenten nachvollziehbar zu machen.

An dieser Stelle wird ersichtlich, worin nicht erst für Theodoret der Vorrang des Glaubens vor der Erkenntnis der philosophischen Tradition besteht. Denn nur mit dem Evangelium ist die Frage nach dem letztmöglichen Geschick des Menschen beantwortbar, nämlich die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung im Licht der Offenbarung zu beurteilen, d. h. alles ist auf das durch die Offenbarung erschlossene Heil zu beziehen. Eben deshalb zeigt sich Theodorets Argumentation vom Bewusstsein durchdrungen, dass sich das für Christen gültige Gottesbild, ja die Wirklichkeitsauffassung insgesamt, gerade nicht in den Rahmen antiker philosophischer Tradition einpassen lässt. Mit den von der klassischen Paideia tradierten philosophischen Denkmustern ist nämlich die unerwartete Weise göttlichen Handelns, die der Nazarener Jesus offenbart hat, und die Gottes Macht an der Gestalt des Erlösers gewirkt hat, nicht plausibel zu machen¹⁰⁹. Theodoret nimmt damit partiell Reserven gegenüber den weltanschaulich-religiösen Implikationen der klassischen Bildung auf, wie sie zuerst von Ps-Justin¹¹⁰, Tertullian¹¹¹ und der Didaskalia¹¹², dann aber auch von Basilius in

¹⁰⁹ Der heidnischen Kritik gilt deshalb das Christentum als „irrationales, inkonsequentes Gebilde“ (J. MARTIN, Spätantike und Völkerwanderung [München 4. Aufl. 2001] 114), wie Kelsos bezüglich der christlichen Gotteslehre *expressis verbis* bekundet; vgl. Or., Cels. 4,18; Näheres LONA (Anm. 63).

¹¹⁰ Ps-Just., res. 4,3f.; 5,11–16; 6,17f.; 10,5–13; Näheres bei LONA (Anm. 102) 135–154; M. HEIMGARTNER (Hg.), Pseudojustin – Über die Auferstehung (PTS 54) (Berlin/New York 2001).

¹¹¹ Die bekanntesten schroffen Aussagen des gebildeten Karthagener Rhetors und Theologen in praescr. 7–14; idol.; apol. 46 über Gültigkeit und Relevanz der Paideia für die Christen stehen der weniger beachtete Wertschätzung für die antike Bildungstradition gegenüber, die Tertullian in anim. 2,5f. (CCL 2,784f.) und adv. Prax. 5,3 (FC 34,118f.) bekundet und empfiehlt, und die aus dem sprachlichen Niveau seines *Œuvre* insgesamt abzuleiten ist. Diese ambivalente Haltung in der Bewertung der Paideia für Christen lässt sich bereits bei frühchristlichen Apologeten finden, von denen aus unschwer eine Linie über Hieronymus und Augustin bis zu den Regelwerken des frühmittelalterlichen Mönchtums zu verfolgen ist. Tertullians z. T. hitzigem Rigorismus in der Kritik an den Idealen der griechischen Bildung und deren Wert für die Zukunft des Christentums kommt in etwa noch die prinzipielle Ablehnung in Tatian, Rede an die Hellenen 42, nahe. Näheres vgl. H. STEINER, Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia (= STG 3) (St. Ottilien 1989); KRAUSE (Anm. 80). Zu den wenigen, die aus theologischen Erwägungen zu einer nicht feindlich ablehnenden, sondern zu einer selbstbehauptenden und Identität wahren Distanz gegenüber dem „mainstream“ der Inkulturation des Christentums und christlicher Theologie in die griechisch-römische Kultur- und Bildungswelt gelangen, gehört bezeichnenderweise Ps-Justins Traktat über die Auferstehung des Fleisches (vgl. Anm. 110).

¹¹² Vgl. Const. Apost. 1,6 (TU 10,2; S. 19) das Verbot der Lektüre heidnischer Schriften sowie die zur Warnung berichtete alptraumgleiche Sorge des bezeichnenderweise hochgebildeten Asketen und theologischen Schriftstellers Hieronymus im Brief an Eustochium (ep. 22,30; CSEL 54) wegen seiner unbändigen Lust an der Lektüre der Klassiker – Horaz, Vergil, Cicero, Plautus nennt er repräsentativ für den römischen Bildungskanon – von „dem der auf dem Richterstuhl saß“ als „Ciceronianer, aber kein Christ“ verworfen zu werden, weil antike

seiner Handreichung, wie Christen das klassische Bildungsangebot nutzen sollten¹¹³, erhoben wurden¹¹⁴ hinsichtlich der seit den frühchristlichen Apologeten und den Alexandrinern Clemens und Origenes raumgreifenden Artikulation des Christlichen in der Welt der griechisch-römischen Kulturtradition. Beim Thema Auferstehung macht Theodoret klar, dass bei dem Bestreben gebildeter Christen, Evangelium und hellenische Kultur zu verbinden, das Skandalon von Inkarnation¹¹⁵ und Kreuz sowie die Hoffnung auf die eschatologische Auferstehung ‚im Fleisch‘¹¹⁶ nicht zur Disposition stehen¹¹⁷. Was das bedeutet, hat Theodoret in den Büchern sieben bis zehn ausgeführt und er hat es durch seine persönlichen Lebensentscheidungen bezeugt. Im zwölften Buch kommt er darum zusammenfassend auf die Konsequenz aus all dem zu sprechen, was er in den zehn Erörterungen dargetan hat und was durch die Vorordnung des Evangeliums vor die Quellen der paganen Kultur, des christlichen Glaubens vor die Erkenntnis, festgelegt ist. Dieser Glaube will bezeugt werden. Das Vorbild dafür findet Theodoret in der Lebensführung der Mönche seiner Heimat. Sie zeigen, was christliche Paideia sein kann. Darum nennt er sie „unsere Philosophen“¹¹⁸ und „unsere Helden“¹¹⁹. Daran wird deutlich: Das Fundament des Glaubens kann keine Deduktion sein, sondern er wird getragen vom Zeugnis. Darum stehen Paideia und christlicher Glaube nicht in Konkurrenz. Theodoret folgt hierin einem Bildungsideal, das mit Klemens von Alexandrien und Origenes einsetzt und zunehmend nicht nur der Rhetorik und Philosophie Relevanz zusprach, sondern auch den im Hellenismus verselbstständigten Disziplinen, insbesondere den Naturwissenschaften¹²⁰, Beachtung schenkte. Entsprechend der schon von den Apologeten behaupteten Deszendenz der paganen Quellen von der biblischen Tradition¹²¹ ordnet Theodoret die griechisch-römische Bildung

Kultur und Christentum unvereinbar seien. Deshalb instruiert er Eustochium: „Gehe nicht darauf aus, für eine Beherrscherin der Kunst der Rede zu gelten oder vergnüglich dich in lyrischen Liedern und im Spiel der Verse zu versuchen!“ (ep. 22,29; CSEL 54).

¹¹³ Vgl. Basilius, leg. lib. gent. 2. Ähnliche Anweisungen findet MARROU (Anm. 2) 456, beim Libanius-Schüler Johannes Chrysostomus in dessen Schrift *de vana gloria et de liberis educandis*.

¹¹⁴ Weitere Beispiele für die christlichen Vorbehalte gegen den Wert klassischer Bildung für christliche Lebensführung bei MARROU (Anm. 2) 463–465; BROX, *Evangelium und Kultur* (Anm. 1) 266–284; DERS., *Wißbegier* (Anm. 1) 33–52; F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (=BGBE 32), Tübingen 1993, 293–305.

¹¹⁵ Vgl. F. R. PROSTMEIER, *Φιλανθρωπία* als theologisches Attribut, in: K. BOPP u. a. (Hg.), *Ein Gott für die Menschen* (FS Otto Wahl zum 70. Geburtstag) (München 2002) 143–154.

¹¹⁶ Zur frühchristlichen Auferstehungsapologetik vgl. LONA (Anm. 102).

¹¹⁷ Vgl. GEFFCKEN (Anm. 62) 239–241; DERS. (Anm. 84) 241–245; RATZINGER (Anm. 45) 108–112; KOCH (Anm. 22) 257.

¹¹⁸ Vgl. Thdt., affect. 12,26a (SC 57,426).

¹¹⁹ Vgl. Thdt., affect. 12,32a (SC 57,428 f.).

¹²⁰ Näheres dazu R. v. HAEHLING, *Das Verhältnis der frühchristlichen Theologen zu den Naturwissenschaften*, in: J. DUMMER/M. VIELBERG (Hg.), *Leitbild Wissenschaft? (= Altertumswissenschaftliches Kolloquium 8)* (Stuttgart 2003) 77–103.

¹²¹ Nach Platonzitat aus Resp. X,615e–616a, Phaed. 113a–114b.c und Gorg. 523a–b.e in Bezug auf ein eschatologisches Gericht und das Geschick der Toten urteilt Thdt., affect. 27 f.

und ihren Kanon der Theologie unter. Seine Apologie ist insofern repräsentativ für eine nicht nur defensive, weil kaum vermeidbare Öffnung der Kirche über ihre Binnenbelange hinaus, sondern für ihre aus der Interdependenz von ‚Selbstbehauptung und Inkulturation‘ bzw. ‚Identität und Pluralität‘¹²² erwachsende Verantwortlichkeit in und vor der Geschichte. Diese Perspektive Theodorets auf eine christliche Paideia lässt sich in sechs Punkten zusammenfassen.

4. Zusammenfassung

1. Für Theodoret hat sich das Problem einer christlichen παιδεία nicht reflexiv gestellt: Theodoret spricht in seiner Apologie nicht über die παιδεία, er zeigt vielmehr, dass er in der παιδεία steht, z. B. mittels des Sprachniveaus, der Disposition seiner Apologie und der inhaltlichen Auseinandersetzung. Dadurch hat er Entscheidendes zur Klärung der für die Theologie der ganzen Epoche konstitutiven Frage, inwiefern das Christentum die antike Kultur bewahre, beigetragen.

2. Theodorets Apologie belegt, dass die christliche Literatur der Spätantike sich nicht als etwas völlig Neues gegenüber der heidnischen Literatur darstellt. Sie ist vielmehr in Anknüpfung und Auseinandersetzung mit ihr entstanden und damit auch vor diesem Hintergrund zu bewerten.

3. Theologie ist untrennbar von der Kultur und der Gesellschaft, in der sie sich artikuliert. Theodoret versucht in seine Theologie und seine Lebenspraxis die (normative antike) Kultur zu integrieren, in der er erzogen wurde, soweit dies seine Grundentscheidung für den Vorrang des christlichen Glaubens zulässt. Glaube und Theologie der Christen schaffen nämlich eine Kultur, die mit anderen Prinzipien operiert. In ihr ist der christliche Glaube das Hauptmoment der παιδεία. Zugleich wird deutlich, dass es Theologie nicht ohne eine Kultur und ihre Geschichte gibt. Darum bedarf es des Diskurses der Wissenschaften, um diese Geschichte und Kultur zu erfassen, z. B. zwischen der wissenschaftlichen Theologie sowie Klassischen Philologie und der Geschichtswissenschaft, und darum ist der genuine Ort wissenschaftlicher Theologie die Universität¹²³.

4. Theodoret greift mit dem Thema Hoffnung eine fundamentaltheologische Grundfrage auf, an der deutlich wird, dass sich die für Christen gültige Wirklichkeitsauffassung nicht in den Rahmen der rationalen Forderungen antiker

(SC 57,400): Οὕτως ἀκριβῶς ὁ Πλάτων ἐπίστευεν εἶναι τὰ ἐν Αἴδου κριτήρια. Ἐντυχῶν γάρ Ἑβραίοις ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν προφητικῶν πάντως λογίων ἐπήκουσε καὶ τὸν τοῦ πυρὸς ἔμαθε ποταμόν, ὃν ὁ θεοπέσιος ἔθεάσατο Δανιήλ, καὶ τοὺς Ἡσαίου τοῦ θειοτάτου κατέμαθε λόγους. ... Ὁ δὲ φιλόσοφος τὰ μὲν ἐκείθεν λαβὼν, τὰ δὲ ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν ἀναμίξας μύθων, τοὺς περὶ τούτων ἐποίησατο λόγους.

¹²² Vgl. J. ULRICH, Selbstbehauptung und Inkulturation in feindlicher Umwelt. Von den Apologeten bis zur „Konstantinischen Wende“, in: D. ZELLER, Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (Stuttgart 2002) 223–300.

¹²³ Vgl. K. WENZEL, Die Notwendigkeit der Theologie in der Universität, in: *Orien*. 68,7 (2004) 79–83.

philosophischer Tradition einpassen lässt. Mit den in der hellenischen Bildungswelt vorgehaltenen Denkmustern ist das Eingreifen Gottes in die Geschichte, das der Nazarener Jesus offenbart hat, nicht plausibel zu machen. Die unerwartete Weise göttlichen Handelns, die Gottes Macht an der Gestalt des Erlösers gewirkt hat, ist vielmehr nur im Glauben einholbar und wird dadurch Grund zur Hoffnung auf ewiges Heil.

5. Theodoret entwirft eine *παιδεία* im Raum der Kirche, wobei dieser Raum zugleich durch die *παιδεία* mitstrukturiert wird¹²⁴. Sein Entwurf steht in der Tradition der antiken Auseinandersetzung um das Verhältnis von Evangelium und hellenischer Kulturtradition. Innerhalb dieses Diskurses über den Wahrheitsanspruch von Platonismus und Christentum, der mit Kelsos und der theologischen Avantgarde des 2. Jhs. einsetzt, ist Theodorets Entwurf paradigmatisch. Bei aller Sympathie für die hellenische Tradition kann es letztlich, weil die Vorstellungen im Platonismus und im Christentum bezüglich Gottesbild, Auferstehung des Leibes sowie Kosmologie und Schöpfung einander ausschließen, in der Theologie keine Synthese geben, weder eine christliche Theologie, die im Platonismus verharret, noch einen christlichen Platonismus, den Synesios versuchte¹²⁵. Aber die Denkvoraussetzungen und das sprachliche Repertoire, die in der Welt der griechisch-römischen Bildung, der *Paideia*, den Plausibilitätsrahmen auch für den theologischen Diskurs des Christentums bestimmten, ermöglichten „platonisierende Christen unterschiedlichen Grades“¹²⁶, wie z. B. Klemens von Alexandrien, Origenes, die Kappadokier oder eben Theodoret¹²⁷. Diese christlichen Theologen verbindet miteinander und mit der Welt der *Paideia* die Überzeugung von der ‚Autorität der Tradition‘, und diese begründen sie auf der zeitlichen und sachlichen Priorität der biblischen Offenbarung vor der als deszendend hintanzustellenden philosophischen Tradition¹²⁸. An Theodorets Apologie und seinem gesamten Wirken kann man ablesen, dass diese Grundauffassung sowie die Herkunft theologischer Denker wie er aus der griechischen Kulturtradition und ihre bleibende Einbindung in die *Paideia* einerseits sowie die Polymorphie des Platonismus andererseits Interpretations- und damit Le-

¹²⁴ Vgl. P. STOCKMEIER, Glaube und Kirche. Zur Begegnung von Christentum und Antike, in: H.-Th. JOHANN (Hg.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= WdF 377) (Darmstadt 1976) 527–548, hier 527.

¹²⁵ In diesem Punkt deutlich zuversichtlicher C.-F. GEYER, *Philosophie der Antike. Eine Einführung* (Darmstadt 1996) 138.

¹²⁶ Vgl. den Epilog in LONA (Anm. 63).

¹²⁷ Vgl. KOCH (Anm. 22) 259, der Theodoret eine „Platonische Grundgestimmtheit“ bescheinigt, damit jedoch „vor allem die Option, oder doch die Vorliebe, für einen weitgehend statischen Seinbegriff“ meint. Diese Prägung durch den Platonismus ist für Gebildete wie Theodoret beinahe etwas Selbstverständliches; auffällig wäre vielmehr, wenn in der theodoreitischen Theologie und Christologie (neu-)platonische Strukturen fehlten. Seine Apologie lässt dabei erkennen, dass Theodoret diese Theoreme nicht einem förmlichen Studium des Platonismus verdankt, sondern der Bildungstradition, in der er erzogen wurde. Weil er in der *Paideia* steht, kennt er philosophische Traditionen.

¹²⁸ Vgl. Thdt., *affect.* 1,19 (SC 57, 108).

bensräume wahrten¹²⁹ oder schufen, die kulturelle Identität mit dem christlichen Glauben, mit der „neuen und fremden Hoffnung“ sowie der davon bestimmten Lebensform und dem Lebensideal zu vereinbaren schienen.

6. Im Auseinandertreten von Kultur und Christentum in unserer Zeit, verbunden mit dem Schwinden gesellschaftlicher Präsenz und dem scheinbaren Relevanzverlust des Christentums, erlangt Theodorets Entwurf von neuem Aktualität. Sein Plädoyer für eine Verbindung von Evangelium und παιδεία erinnert christliche Theologie und Kirche eindringlich an ihre bleibende, also auch identitätsbestimmende Aufgabe¹³⁰, in jeder kultureller Form das Geheimnis des einen wahren Gottes zur Sprache zu bringen und es in jedem kulturellen Raum als nicht ausgeschöpftes Zukunftspotenzial, das im Christentum ist, zu erschließen.

Für Theodoret war klar: Das Christentum ist Träger der παιδεία. Beachtlicher Weise artikuliert mit Theodoret ein gebildeter Mönch diese Funktion. Hierin zeichnet sich bereits das nächste Kapitel der Kirchengeschichte ab: das frühmittelalterliche Mönchtum. Mönche werden die Vermittler der klassischen Bildung, zumal für das Abendland.

¹²⁹ Theodoret setzt damit fort, was mit Klemens von Alexandrien und Origenes begonnen hat und durch die Kappadokier zur ersten Blüte gelangte; vgl. W. KINZIG, The Greek Christian Writers, in: S. E. PORTER, Handbook of classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B. C.–A. D. 400 (Leiden u. a. 1997) 633–670, spez. 652–655: „Paideia had an irenic function. It became possible for Christians and non-Christians to respect each other on the basis of a shared culture.“ Freilich wurde diese Kommunikationsbasis nicht von allen Zeitgenossen „respektiert“, wie am Beispiel von Kaiser Julian und den proheidnischen Philhellenen des 4. und 5. Jh.s deutlich wird. Sobald es nämlich – im großen Raum der Paideia – nicht mehr nur um Rhetorik ging, sondern darum, „eine Weltanschauung zu verkünden oder zu verteidigen, ist es Sache der Philosophie, die Geister zu leiten und die Kräfte um sich zu scharen“ (BIDEZ [Anm. 55] 57).

¹³⁰ Vgl. Missionsdekret AG 22; RATZINGER (Anm. 45) 103.106; K. WENZEL, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg 2005) 221 f.